AUTHOR:

LINSENMANN, FRANZ X.

TITLE:

ETHISCHE CHARAKTER...

PLACE:

TUBINGEN

DATE:

1873

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Linsenmann, Franz Xav[er] 1835-1898.
Der ethische charakter der lehre Meister Eckhart's... Tübingen, 1873.
60 p. 25cm.

Einladung zur akademischen feier...der K. Eberhard-Karls-universität Tübingen.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-7-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

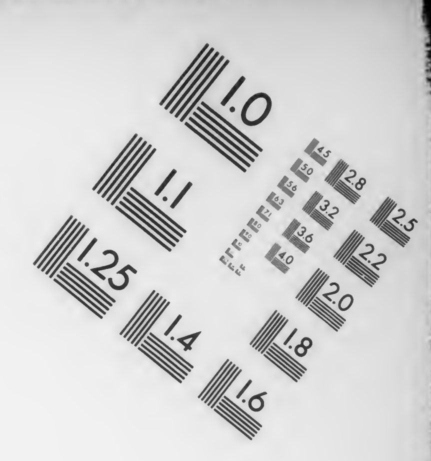


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0



EINLADUNG

ZUR

AKADEMISCHEN FEIER DES GEBURTSFESTES

SEINER MAJESTÄT DES KÖNIGS

KARL VON WÜRTTEMBERG

DEN 6 MÄRZ 1873

IM NAMEN

DES

RECTORS UND AKADEMISCHEN SENATS

DER

KÖNIGLICHEN EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

BEIGEFÜGT IST EINE ABHANDLUNG:

DER ETHISCHE CHARAKTER DER LEHRE MEISTER ECKHART'S

VON

DR. FRANZ XAV. LINSENMANN,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE.

TÜBINGEN,

GEDRUCKT BEI HEINRICH LAUPP.

1873.

Unsere Hochschule wird den am 6. März wiederkehrenden Geburtstag

Seiner Majestät unseres gnädigsten Königs

in gewohnter Weise durch einen festlichen Akt begehen. Die Festrede wird von dem Rector

Professor Dr. G. Mandry

gehalten werden

über

Johannes Sichardt.

Zu dieser akademischen Feier werden alle Mitglieder und Freunde der Universität auf den genannten Tag, Vormittags nach Beendigung des öffentlichen Gottesdienstes, in den Festsaal der Aula geziemendst eingeladen.

Rector und akademischer Senat.

Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhart's.

Meister Eckhart, der deutsche Predigermönch und Vater der deutschen Mystik (gest. c. a. 1329), ist uns heute nicht mehr, wie ihn noch der alte Görres genannt hat, „eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich mythische Gestalt.“ Vielmehr hat sich seit Jahrzehnten jener geschichtliche Sinn der deutschen Gelehrten, welcher die Schriftdenkmale der älteren Zeit als werthvolle Geistesschätze zu erheben und die geistigen Bestrebungen der Gegenwart an die Geistesarbeit einer grossen Vorzeit anzuknüpfen sucht, der merkwürdigen Eigenart dieses Mannes zugewendet, in ihr einen ausgeprägten Typus deutschen Wesens erkannt und den zerstreuten Blättern seiner Schriftwerke nachgespürt. Zwar wissen wir über dessen Lebensverhältnisse noch immer nicht viel mehr als die dürftigen Notizen aus den Traditionen des Ordens, dem er angehörte; aber seine geistige Hinterlassenschaft ist uns in der Hauptsache zugänglich gemacht worden.

Es war wie eine neue Entdeckung oder die Wiedererweckung eines grossen Todten, als Franz v. Baader, selbst eine abgründliche theosophisch-mystische Gestalt, auf seinen Gedankengängen den Ideen Eckhart's begegnete und in denselben die Fermente einer grossartigen Speculation erkannte. Durch Baader wurde auch, wie es scheint, Hegel zuerst auf Eckhart aufmerksam gemacht, und glaubte in der Freude der Ueberraschung wohl etwas vorschnell, in ihm einen Ahnherrn seiner eigenen Richtung zu entdecken; um desto misstrauischer begegneten die Theologen dem von modernen Philosophen heraufbeschworenen Geist.

Dennoch fehlte es von da an, wenigstens von Seite protestantischer Theologen, nicht an Versuchen, Person und Lehre Eckhart's unsern Gelehrtenkreisen näher zu bringen; wir werden im Folgenden Bezug zu nehmen haben auf die Abhandlungen von K. Schmidt in Strassburg[1]), Ullmann[2]), Martensen[3]); Abhandlungen, denen man zwar ein Streben nach Objektivität nicht absprechen kann, die aber in dem Mangel an literarischen Mitteln eine allzu beengende Schranke hatten.

Gleichzeitig aber richtete sich die Aufmerksamkeit der deutschen Literarhistoriker auf die zerstreuten Ueberreste jener mittelalterlichen Sprachdenkmale der deutschen Prosa, in deren Umkreis die Schriften Eckhart's fallen. Ausser W. Wackernagel[4]) hat sich besonders Franz Pfeiffer den Dank der deutschen Theologen und Philosophen verdient, indem er als zweiten Band seiner „Deutschen Mystiker des Mittelalters" eine möglichst vollständige, geordnete und gereinigte Ausgabe Eckhart'scher Schriften geliefert hat. Diese Ausgabe (Leipzig 1857) bildet vorerst die einzig sichere Grundlage für das Studium Eckhart's, obschon die textkritische Untersuchung nicht als abgeschlossen gelten kann. Denn fürs erste mangeln uns noch mehrere und wie es scheint grössere Schriften Eckhart's, von denen sich bis jetzt kaum eine Spur mehr auffinden liess; sodann bieten die vorhandenen handschriftlichen Ueberreste, welche oft nur durch Conjektur als Eckhart'sche wiedererkannt werden, hinsichtlich des Sprachcharakters und Ideengangs auch dem gewiegtesten

1) Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters. Theologische Studien und Kritiken Jahrg. 1839. II. B. S. 663 ff.

2) Reformatoren vor der Reformation. II. B. S. 18 ff.

3) Meister Eckart. Eine theologische Studie. Hamburg 1842.

4) Geschichte der deutschen Litteratur. Neue Ausg. Basel 1872. Auffallend ist es übrigens für eine sonst so streng quellenmässige Literaturgeschichte, dass zuerst (S. 130) mit Bestimmtheit als Heimat Eckhart's Sachsen genannt wird, dagegen später (S. 332 Anm. 19) bemerkt wird, dass diese Annahme aller Begründung zu entbehren scheine, dass vielmehr wahrscheinlich Strassburg seine Heimath sei. Auch bezüglich der Lehre Eckhart's steht der Verf. noch ganz auf dem Standpunkt Schmidt's in dessen erstem Versuch vom J. 1839.

Kenner der gleichzeitigen Literatur fast unbesiegliche Schwierigkeiten, endlich ist uns der zu früh verstorbene Herausgeber die Erläuterungen, die er in einem nachfolgenden Band geben wollte, schuldig geblieben. So muss vorerst darauf verzichtet werden, die noch erhaltenen Schriften Eckhart's nach ihrer Zeitfolge zu bestimmen und von den Originalschriften etwaige Ueberarbeitungen zu unterscheiden, was für die Kenntniss der Lehre Eckhart's von Belang wäre. Dennoch genügt das vorliegende Material, für welches die Bürgschaft eines Forschers wie Pfeiffer steht, um die Richtung und den Charakter der Theologie Eckhart's kennen zu lernen, und zum voraus ist bis zur Evidenz erwiesen, dass es nicht blose Redensart ist, wenn schon das Mittelalter ihn den Meister nannte, dass vielmehr sein Geist es ist, welcher der sog. deutschen Mystik die Wege gewiesen und dass die gefeiertsten Männer dieser Richtung, wie Tauler und Suso, im eigentlichen und strengen Sinne die Schüler Eckhart's sind.

Hat aber Eckhart wirklich eine so hervorragende Stellung innerhalb der geistigen Bewegung seiner Zeit eingenommen und einen so bedeutenden Einfluss auf die Folgezeit ausgeübt, so fällt es doch auf, wie seine Person schon in so früher Zeit wie in einen mythischen Nebel gehüllt zurücktrat und seine Schriften wie seine Ideen bis in die neueste Zeit in Vergessenheit sanken.

Vielleicht liesse sich zur Erklärung dieser Erscheinung darauf hinweisen, dass Eckhart weniger als Tauler, Suso u. A. einen ständigen Schauplatz seiner Thätigkeit hatte und dass er überhaupt weniger durch zusammenhängende Schriftwerke als durch seine an den verschiedenen Orten seiner Wanderschaft gehaltenen Vorträge wirkte. Sodann aber liegt in der ganzen Richtung der deutschen Mystik ein Zug nach Verborgenheit und Zurücktreten der Namen und Personen. Mit ängstlicher Scheu haben die „Gottesfreunde", Männer wie Nicolaus von Basel und

Ruolmann Merswin, ja selbst Tauler darüber gewacht, bei ihren Lebzeiten wenigstens nicht als Verfasser der von ihnen herausgegebenen Schriften genannt und bekannt zu werden[1]). Je mehr aber diese mystische Richtung sich in Geheimbünde zurückzog und theilweise auch Grund hatte, die Oeffentlichkeit zu scheuen, um so mehr glaubten die Schüler den Meister zu ehren, wenn sie ihn mit einem Schleier der Heimlichkeit umgaben. Dazu kam nun aber noch die kirchliche Verurtheilung, von welcher mehrere seiner Sätze betroffen wurden. Den Folgen einer solchen moralischen Vernichtung, wie sie in einer kirchlichen Censur gelegen ist, konnten sich weder die Schriften noch der Name Echhart's entziehen, um so weniger, als dieser davon in den letzten Jahren seines Lebens und Wirkens davon betroffen wurde und die zur Vernichtung verurtheilten Schriften nicht mehr verbessern konnte. So wenig auf ihn im eigentlichen Sinne die Makel der Häresie fallen konnte, so galt es doch selbst für seine unverdächtigen Freunde, seinen Namen nur mit Vorsicht zu nennen, und der Predigerorden, dem er angehörte, und der ebenso auf den Glanz seiner durch Wissenschaft und Heiligkeit hervorragenden Mitglieder als auf den Ruhm der Rechtgläubigkeit eifersüchtig war, durfte eine theologisch bedenkliche Lehre nicht zu begünstigen scheinen und bewahrte nur leise wenn auch freundliche Erinnerungen an den einstigen Provinzial für deutsche Lande[2]).

Nimmt man dazu, dass das ganze Wesen Eckhart's von Einseitigkeit und Exclusivität nicht frei zu sprechen ist, und dass nur sehr gereifte Zuhörer oder Leser seiner Lehre ohne grobe Missverständnisse, ja ohne Aergerniss, folgen konnten, endlich dass der religiöse und kirchliche

1) Vgl. Pfeiffer in der Vorrede zu seiner Ausgabe der »Theologia deutsch.« Tauler sagt: »das heissen Gottesfreunde, die sich vor allen Creaturen so verbergen, dass Niemand von ihnen sprechen könne, weder Gutes noch Böses.«
2) Cf. Quétif et Echard, Script. ord. praedic. T. I. f. 507.

Subjektivismus und die mystische Schwärmerei aus ihr mehrfach Nahrung gezogen hatte, so werden wir über die Unbill der Zeit, welche seinen Namen verdunkelt hat, nicht zu hart urtheilen dürfen.

Auch die Frage, wie weit sich die sachliche Bedeutung und Tragweite der kirchlichen Verurtheilung erstrecke, muss hier kurz berührt werden. Die 28 Sätze, welche von P. Johann XXII. theils als häretisch theils als gewagt und der Irrlehre verdächtig bezeichnet wurden, stimmen im Wesentlichen allerdings mit Eckhart'schen Behauptungen, wie sie uns vorliegen, zusammen; ob aber in ihnen die eigentliche Lehre Eckhart's, seine Principien oder die letzten bewussten Consequenzen seines Systems vorliegen, das darf bezweifelt werden und wird der wissenschaftlichen Kritik anheimzugeben sein. Eckhart war nicht Sektenstifter und seine Lehre ist nicht als Lehre einer Sekte verurtheilt. Seine Ausschreitungen sind nicht die Quintessenz seiner Lehre; es gibt kaum die eine oder andere Position in seinem eigentlichen Lehrsystem, welche nicht vor ihm und nach ihm von kirchlichen Denkern — vielleicht mit etwas mehr Vorsicht im Ausdruck — ausgesprochen worden ist, gleichwie er seine Aussprüche regelmässig an Sentenzen älterer Meister, Philosophen oder Theologen, anknüpft, ganz besonders aber die Worte der heil. Schrift selbst für sich zu deuten weiss, indem er ihnen einen geistigen Sinn abgewinnt, und wenn er zuweilen ausdrücklich sich gegen die „andern Meister“ erklärt, so geschieht es nicht, um ihnen zu widersprechen, sondern um ihre Lehren noch um einen Grad höher zu spannen. Wo immer darum in der Folgezeit sein Name genannt wird, da erscheint er viel eher als ein über gewöhnliche Menschengrösse hinausragender Geistesmann und als ein Wahrmund und Weiser auf dem Gebiete der höhern Mystik, denn als ein gefallener Geist.

Es lässt sich, seit der Pfeiffer'schen Veröffentlichung der Werke

Eckhart's, nicht mehr umgehen, seine Stellung in der Geschichte der Philosophie und Theologie zu bestimmen; Versuche dazu sind bereits gemacht worden von Stöckl[1]) und Ueberweg[2]), theologischerseits von Greith[3]), Dorner[4]), Lechler[5]) u. A. Von monographischen Abhandlungen verzeichnen wir Aufsätze von Steffensen[6]) und Heidrich[7]); von hervorragender Bedeutung aber sind die Monographien von J. Bach[8]) und Ad. Lasson[9]).

Die Urtheile der Gelehrten über Richtung und Lehre Eckhart's gehen noch weit auseinander. Eine Gestalt, die in so dunkeln und unbestimmten Umrissen vor uns steht, wird den Forscher fast mit Nothwendigkeit veranlassen, einen bestimmten subjektiven Massstab der Beobachtung anzulegen; ein Gegenstand, der in so verschiedenen Farben spielt, bietet eben auch mannigfache Seiten der Betrachtung dar, und man wird mehrere Schlüssel versuchen müssen, um das Verständniss eines so tief angelegten Geistes aufzuschliessen. Ob Eckhart mehr Philosoph oder mehr Theolog, Theosoph oder Mystiker, Metaphysiker oder Ethiker sei, darüber sind heute noch die Ansichten getheilt, und doch würde derjenige, der uns diese Frage sicher beantwortete, uns ein wichtiges Auslegungsprincip für Eckhart's Ideen an die Hand geben.

---

1) Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. S. 1095 ff. — Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 493 ff.

2) Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil. 2. Aufl. S. 203 ff. (der hier einschlägige § über die deutsche Mystik ist von Dr. A. Lasson verfasst).

3) Die deutsche Mystik im Predigerorden. Freib. 1861. S. 43 ff.

4) Geschichte der protestantischen Theologie. S. 48 ff.

5) Johann von Wiklif und die Vorgeschichte der Reformation. I. Leipzig 1873.

6) In Gelzers Protestantischen Monatsblättern IX 1858. S. 267 ff. 359 ff. »Ueber Meister Ekkhart und die Mystik.«

7) Das theologische System des Meister Eckhart. Posen 1864. (Progr.)

8) Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Wien 1864.

9) Meister Eckhart der Mystiker. Berlin 1868.

Die folgende Abhandlung nun bezweckt, unsern Meister unter dem Gesichtspunkt der Ethik ins Auge zu fassen. Würde sich erweisen lassen, dass Eckhart vornehmlich und in erster Linie Ethiker ist — und in dieser Beziehung kommen uns Lasson und Lechler auf mehr als halbem Wege entgegen — so wäre eine werthvolle Stellung gewonnen, von welcher aus manche Schwierigkeiten der Eckhart'schen Lehre gehoben werden könnten.

Unsere erste Aufgabe wird es also sein, die Berechtigung unseres Standpunktes darzulegen, und zu diesem Zweck sind diejenigen Voraussetzungen festzustellen, von denen aus zu einer sachlichen Beurtheilung dessen, was Eckhart gewollt und gelehrt, vorgeschritten werden kann.

I.

1) Man hat gesagt, dass, wer beim Anblick eines Kunstwerks sogleich mit der Kritik seiner Mängel beginne, niemals zu einem rechten Verständniss und Genuss desselben gelange. Das muss wohl auch für das Verständniss jeder strengen Geistesarbeit gelten. Wer bei Beurtheilung eines selbstschöpferischen Geistes, sei er nun Philosoph oder Theolog, Dichter oder Redner, sich schon an einer harten Behauptung, einer unzulänglichen Vergleichung, einem überschwänglichen Ausdruck stösst, der ist zu wenig geistesverwandt mit seinem Autor, als dass er im Stande wäre, sich in seine Gedanken hineinzuleben und aus seiner Seele heraus ihn zu verstehen. Wer aber mit geistiger Arbeit vertraut ist, der weiss, wie jeder Denker zu ringen hat mit der Unzulänglichkeit des Wortes und der Form, in welche er seine Ideen ergiessen will; wie er selbst am tiefsten unbefriedigt ist von seinem eigenen Schall, wie er die Ausdrücke spannt und dehnt, dass sie sich ihm fügen sollen; er weiss, wie schwer es ist, hohe Gedanken so auszusprechen, das sie nicht missdeutet werden können. Wer aber, wie es originalen Denkern

eigen ist und wie es bei Eckhart in besonderer Weise nothwendig war, eine neue wissenschaftliche Sprache schafft, der hat Mühe, auch nur seine nächsten Hörer für das Verständniss dieser Sprache heranzubilden, während die entfernteren aus Mangel an Verständniss daran Anstoss nehmen oder als unebenbürtige Schüler den Meister blosstellen. „Der Gebreche ist an der Zunge“, sagt Eckhart[1]).

2) Wir bemerken diess vornehmlich wegen des Pantheismus, den man schon bei einem flüchtigen Blick auf das System Eckhart's zu finden pflegt. Nichts ist leichter, als diesen Pantheismus in manchen einzelnen Aeusserungen zu entdecken. Aber gerade, dass der Pantheismus so an der Oberfläche liegen soll, muss uns gegen diese Entdeckung vorsichtig machen. Wer sein Urtheil über Eckhart damit fertig und abgeschlossen zu haben glaubt, dass er dessen Gedankengang auf eine pantheistische Weltanschauung zurückgeführt hat, der hat Eckhart nicht kennen gelernt; und auch diejenigen thun Unrecht, welche für die Ueberschwänglichkeiten aller Mystiker seit Dionysius, dem sog. Areopagiten, ein beschwichtigendes Wort und eine milde Auslegung haben, nur nicht für Eckhart und etwa für den Verfasser der „deutschen Theologie.“

Es ist überhaupt mit dem Stichwort Pantheismus gar wenig gesagt; denn es wäre unschwer nachzuweisen, dass jeder monistischen, und so auch der theistischen, Weltanschauung ein Zug von Pantheismus innewohnt, sofern sie mit der realen Immanenz Gottes in der Welt oder, wie die Scholastiker sagen, mit der Allgegenwart Gottes per essentiam, Ernst macht. Man versuche es, die Lehren des Christenthums von dem Einwohnen Gottes in der Welt, von der Menschwerdung Gottes, von der Inspiration, dem Wunder, der Liebesgemeinschaft mit Gott

1) Pfeiffer S. 112 Zeile 34.

vollständig durchzudenken und in einen speculativen Ausdruck zu fassen! Allerdings liegt in der Art, wie besonders die Mystiker Gott und Welt zusammenfassen, die Gefahr pantheistischen Irrthums; aber diese Gefahr ist nicht grösser als die gewisser Scholastiker, welche auf dem Wege der Distinktion den realen Zusammenhang von Gott und Welt auflösen und hart an die Grenze des Dualismus streifen. Gerade der tiefern Speculation der bessern Scholastik z. B. des h. Thomas von Aquin hat man oft genug Pantheismus vorgeworfen.

Es ist ein erheblicher Unterschied, ob ein Philosoph unserer Zeit, etwa seit Spinoza, sich pantheistisch ausdrückt, oder ein mittelalterlicher Theologe. Der moderne Pantheismus hat einen andern Charakter, als derjenige, der in den Anschauungen des Pseudo-Dionysius, Skotus Erigena — bis zur „deutschen Theologie“ immer wieder aufzüngelt. Der letztere bezeichnet die Anfänge einer theologischen Speculation, welche nach und nach auf mühevollen Wegen beim reinen speculativen Theismus anlangt; der moderne Pantheismus dagegen bezeichnet einen Rückgang des Denkens, eine Abschwächung der speculativen Kraft, die über die engen Grenzen der modernen Logik nicht hinauskommt. Wenn Eckhart sagt: ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott, so bedeutet diess bei ihm etwas Anderes als im Munde Hegel's.

3) Eckhart ist Theologe und steht mit seinen Voraussetzungen auf dem Boden des Kirchenglaubens und der scholastischen Wissenschaft, welche eben damals ihren Höhepunkt erreicht hatte. Er tritt nicht in ein feindliches Verhältniss zur Scholastik und hält ihre Systeme nicht für unwahr; wenn er sucht, den von den Scholastikern vorgelegten aber im Grunde niemals vollständig lösbaren Problemen von einer andern Seite beizukommen, so setzt er die Einheit der Scholastik und Mystik in ihren Bestrebungen und Zielen voraus; mit andern Worten, die höhere Erkenntniss, welche in der Mystik gewonnen wird,

nimmt das Wahre der scholastischen Speculation in sich auf, wirft auf die Ergebnisse derselben ein neues Licht, gibt eine neue Art von Ueberzeugung. Wer nur in den Formen der spätern Scholastik denken gelernt hat, dem wird die ganze mittelalterliche Mystik pantheistisch angekränkelt zu sein scheinen; denn die Mystik will den Dualismus, in welchen diese Scholastik ausläuft, auf den höhern Standpunkt des Monismus ergänzend erheben. Der Endpunkt dieser Bewegung ist die Speculation des Nicolaus von Cusa, der in genialer Weise die Gedankenarbeit des Mittelalters zu einem Abschluss gebracht hat, aber freilich zu einer Zeit, da in Folge der in den Vordergrund tretenden politischen und kirchlichen Katastrophen der Faden der Speculation geradezu abriss; in sein Erbe traten nicht die Theologen, sondern Männer wie Nicolaus Kopernikus. Sofern die deutsche Mystik im System des Cusaners einen klärenden Abschluss gefunden hat, wird man Bach[1]) Recht geben müssen, wenn er sagt, dass gerade die deutschen Mystiker den Pantheismus am gründlichsten widerlegten, weil sie in die Tiefen desselben eingiengen und da an der Wurzel das Wahre vom Falschen zu scheiden vermochten.

4) So lange man sich blos an jene excessiven Aeusserungen hält, welche in den Predigten und fragmentarischen Abhandlungen Eckhart's vorkommen und welche mit Recht von der Kirche censurirt wurden, könnte man in ihm wohl einen Aftermystiker und Geistesverwandten jener pantheisirenden und freigeistigen Sekten erkennen, welche seit dem 11. Jahrhundert unter verschiedenen Namen in Italien, Frankreich und Deutschland aufgetreten waren[2]). Allein demgegenüber finden sich

1) Meister Eckhart S. 171.

2) Neue Mittheilungen hierüber von G. E. Friess, »Patarener, Begharden und Waldenser in Oesterreich während des Mittelalters« in der Oesterreichischen Vierteljahrsschrift für kath. Theologie von Dr. Th. Wiedemann. 1872. S. 209 ff.

so bestimmte und correkte Darstellungen der kirchlichen Lehre, dass wir fast eine zwiespältige Natur vor uns zu haben glauben. Um diese Verschiedenheit der Lehrweise zu erklären, liesse sich nun zunächst vermuthen, dass Eckhart selbst verschiedene Stadien seiner geistigen Entwicklung durchlaufen und die Anschauungen einer frühern Periode in spätern Schriften modificirt habe, wenn man nicht noch weiter gehen und die Echtheit einzelner von Pfeiffer aufgenommener Schriften in Zweifel ziehen will, wie diess nicht undeutlich von Steffensen geschieht; er meint nämlich, sie könnten nicht alle Eines Geistes Kinder sein, weil zu tief gehende Verschiedenheiten des Genius und der Ansichten in ihnen seien[1]). Eine andere ebenfalls nicht fern liegende Vermuthung, welcher sich z. B. Heidrich[2]) anschliesst, geht dahin, dass Eckhart eine doppelte Sprache rede, in der einen klinge seine Herzensmeinung aus und liege das entscheidende Wort, in der andern nehme er, wenn auch unwillkührlich, aus dem kirchlichen Sprachgebrauch Aussprüche herüber, denen er sich accommodire.

Keine dieser Vermuthungen ist stichhaltig und trifft den Grund der Sache. Eine Ausscheidung von echten und unechten Schriften Eckhart's oder von Jugendarbeiten und gereiftern Darstellungen lässt sich vorerst schon literargeschichtlich nicht vollziehen, ist aber auch sachlich kaum zulässig. Sind auch die vorhandenen Schriften nicht ganz gleichartig, so ist es doch überall ein sicherer, in sich abgeschlossener Geist, der aus ihnen spricht, es ist überall schon der Meister, der sich nicht erst vom Schüler zum Lehrer, vom unreifen Dilettanten zum strengen Denker fortbildet, sondern der mit Auktorität redet. Die Schwierigkeiten der Auslegung beginnen nicht erst bei denjenigen Abhandlungen, deren Echtheit kritisch beanstandet werden könnte.

1) Gelzer, Monatshefte S. 270.

2) System des M. Eckhart S. 8.

Sodann haben wir wohl kein Recht anzunehmen, dass Eckhart mit Bewusstsein und Berechnung eine doppelte Sprache geführt, um seinen Widerspruch gegen kirchliche Lehre nicht offenbar werden zu lassen; eine solche Art zu reden ist man doch erst in neuerer Zeit gewohnt worden, dass man nämlich die Sprache des Symbolums und der heil. Schrift redet und etwas ganz Anderes dabei denkt. Wer sich in die Hegel'sche Philosophie verloren hat und im Gewande des christlichen Predigers vor einer gläubigen Gemeinde reden soll, der ist genöthigt, seine Gedanken mit Absicht zu verkleiden, das letzte Wort zurückzuhalten und den Widerspruch zwischen seiner Ueberzeugung und dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde zu vertuschen. Das trifft aber auf Eckhart nicht zu; seine Zeit kennt diesen Zwiespalt nicht, und niemals wurde von rechtgläubigen und von sektirerischen Rednern eine grössere Redefreiheit in Anspruch genommen, als zu jener Zeit. Aber wenn er auch dem kirchlichen Ausdruck sich hätte anbequemen wollen, so hätte er es auf ganz andere Weise thun müssen. Seine Sprache ist keine hinterhältige, er verschweigt keine gewagte Behauptung, unterdrückt keinen harten Ausdruck; er redet kühn und mit dem Bewusstsein, etwas Frappantes zu sagen; er erklärt es seinen Zuhörern offen, wenn er sich einmal im Widerstreit mit den Theologen findet; er fürchtet, wie er sich einmal ausdrückt (Pf. 199, 8), seine Zuhörer möchten ihn steinigen, wenn er das letzte Wort spreche, dass der Mensch, welcher Gott minnet, Gott werde; aber er spricht es doch. Eine solche Sprache verdient Vertrauen; es ist Eckhart ebenso Ernst, wenn er den kirchlichen Lehrsatz ausspricht, als wenn er denselben zu überbieten scheint, wenn er den Schöpfer vom Geschöpf, die Ewigkeit des Seins vom zeitlichen Anfang der Welt unterscheidet, als wenn er die Einheit der Welt mit Gott betont.

Noch weniger aber kann Eckhart eine so naive Weltanschauung

zugeschrieben werden, dass er selbst sich der Tragweite seiner Grundsätze nicht bewusst geworden wäre und in dem Zwielicht mystischer Schwärmerei den tiefern pantheistischen Hintergrund nicht erkannt hätte. Für eine solche Selbsttäuschung war das Zeitalter zu aufgeklärt und das theologische Bewusstsein zu wachsam. Selbst wenn man Erscheinungen innerhalb der Kirche wie die Speculation des Skotus Erigena, Amalrich von Bena u. A. unbedenklicher hingenommen hätte als es wirklich geschah, und wenn man an den Lehren derselben doch noch die christlichen Vorstellungskreise erkannt hätte, so war doch die kirchliche Theologie schon seit längerer Zeit in feindliche Berührung gekommen mit einem fein und tief ausgebildeten Pantheismus der arabischen Philosophie [1]), und aus dieser Berührung musste der Unterschied zwischen Theismus und Pantheismus einem Manne wie Eckhart geläufig sein; ein solcher kann nicht, ohne es zu wissen, Pantheist sein, oder er kann nicht, wenn er pantheistisch denkt, für einen Theisten gelten wollen.

Wenn uns nun im raschen und kühnen Schritte der Eckhart'schen Rede Gedankenblitze begegnen, welche aus einer andern als der theologisch kirchlichen Atmosphäre zu kommen scheinen, so sind wir sicher berechtigt, dieselben in Verbindung zu bringen mit jenen abgemessenen und correkteren Aussprüchen, welche eine Limitation der schroffen Behauptung enthalten. So z. B. gefällt sich Eckhart in Redewendungen, in denen die Wiedergeburt des Menschen und sein Antheil am menschgewordenen Gottessohn als Gottwerdung des Menschen aufgefasst ist; wenn nun aber dazu an zahlreichen Stellen bemerkt wird, dass der Mensch durch Gnade werde, was Gott (oder Gottes Sohn, Christus) von Natur ist, so darf diese Beifügung nicht als müssige oder unauf-

1) Vgl. Bach a. a. O. S. 13.

richtige erklärt werden, und die Ansicht Eckhart's von der wesentlichen Vereinigung des Menschen mit Gott soll nicht in schärferer Weise gepresst werden, als die Darstellung anderer scholastischer oder ascetischer Schriftsteller oder die heil. Schrift selbst, die doch wohl nicht pantheistisch lehrt, wenn sie die Richter Israels Götter nennt und Söhne des Allerhöchsten (Ps. 81, 6), oder wenn wir Alle in Christo und mit dem Vater Eins werden sollen (Joh. 17, 21), oder wenn wir durch Christus göttlicher Natur sollen theilhaft werden (II. Petr. 1, 4).

Nun bleiben aber allerdings Aussprüche Eckhart's übrig, welche wie direkte Widersprüche gegen das gemeine religiöse Bewusstsein lauten und die auf dem bisher gezeigten Wege nicht hinweggedeutet werden können. Aber auch sie sind nicht so gemeint, als ob uns eine höhere Gnosis auf einen Standpunkt erheben sollte, auf welchem die Wahrheit der religiös christlichen Vorstellung oder des Glaubens aufgehoben werden sollte. Das Charakteristische der Eckhart'schen Rede ist, dass er seine Behauptungen bis zum Paradoxon steigert. Martensen bemerkt hierüber: „Die Paradoxie — eine Form, die auch der Bibel nicht fremd ist — erscheint hier als unmittelbare Form des Speculativen, den Widerspruch der Wahrheit gegen das Alltagsbewusstsein schlagend hervorhebend und durch eine göttliche Thorheit den Verstand von seiner falschen Weisheit befreiend“ [1]).

Wir können uns keine ganz genaue Vorstellung machen von den Zuhörerkreisen, für welche Eckhart's Vorträge berechnet sind; zunächst sind es wohl Mönche und Nonnen seines Ordens, bei welchen immerhin ganz bestimmte geistige und sittliche Dispositionen, wie sie für das Verständniss seiner Lehre nothwendig waren, vorausgesetzt werden konnten. Auch die zerstreuten Blätter seiner Abhandlungen kamen

1) Meister Eckhart S. 5.

wohl nur in solche Kreise, welche zu dem Orden oder einzelnen Mitgliedern desselben in nähere Beziehung traten. Aber als Geheimlehre dürfen seine Vorträge sowenig als die Predigten Taulers aufgefasst werden; sie setzen allerdings einen gewissen Grad ascetisch-mystischer Bildung voraus, aber sie schliessen Zuhörer von geringerer Bildung nicht aus. „Seneca ein heidnischer Meister spricht: von grossen und von hohen Dingen soll man mit grossen und mit hohen Sinnen sprechen und mit erhabener Seele. Auch soll man sprechen, dass man solche Lehre nicht solle sprechen noch schreiben Ungelehrten. Dazu spreche ich: soll man nicht lehren ungelehrte Leute, so wird nimmer Jemand gelehrt, so mag Niemand lehren noch leben noch sterben; denn darum lehrt man die ungelehrten, dass sie von ungelehrten gelehrt werden“ (Pf. 448, 5 ff.). Ist dann aber, bemerkt er weiter, Jemand, der diess Wort unrecht nimmt, was vermag dess der Mensch, der diess Wort, das recht ist, recht spricht? Er fordert also immerhin von seinen Zuhörern eine besondere geistige Anstrengung, wie er es sich selbst eine eigene Anstrengung kosten lässt, um über den gewöhnlichen Verstand des Wortes hinauszugehen. Ihm genügen noch nicht die Worte der Schrift, sie sind ihm noch zu schwach, zu menschlich und bildlich gesprochen. Es ist ihm noch nicht das Höchste, was St. Paulus von der Minne spricht; es gibt noch Höheres als Minne, das ist Abgeschiedenheit; „denn das beste an der Minne ist, dass sie mich zwinget Gott zu minnen; nun ist viel adelicher, dass ich Gott zwinge zu mir, als dass ich mich zwinge zu Gott“ (484, 10 ff.). Ein anderes Beispiel solcher Paradoxie ist, wenn Eckhart den Drang und das Sehnen der Seele nach Gott bezeichnet als einen Zorn der Seele darüber, dass sie nicht ist, was Gott von Natur ist (542, 8 ff.).

Gleichwie Eckhart erst das Erkennen Gottes in seiner Wesenheit, ohne Bild und Gleichniss, für ein wahres hält, so sollte auch die Sprache

des Erkennenden sich befreien von Bild und Gleichniss, sollte nur den abstrakten Sinn geben und sich also von der vulgären bildlichen Ausdrucksweise entfernen. Allein hier ist eben eine unübersteigliche Grenze; fürs erste ist übersehen, dass wir als endliche Wesen eine absolute Erkenntniss Gottes nicht gewinnen können; sehen wir von allen endlichen Bildern und Analogien ab, so gebricht uns auch das Wort, um die höchsten Beziehungen des Seienden, Gottes, auszudrücken, und wir kämen nur auf das negative Resultat, dass das höchste Wissen im Nichtwissen, in der docta ignorantia des Nicolaus von Cusa, liege, und dass unsere begriffliche Fassung der höhern Wahrheiten um so wahrer sei, je mehr sie über die Formen des gemeinen Denkens hinweggehe. Es liegt überhaupt der Mystik die falsche Vorstellung nahe, als läge in dem Unfassbaren und Unbestimmten das Höchste und das Tiefste, oder als wäre jede Bestimmtheit nur Beschränkung und Verlust. Fürs zweite aber gibt es überhaupt keine Sprache ohne Bild, und die Mystiker versteigen sich selbst zu den kühnsten und gewagtesten Vergleichungen, die wir dann allerdings auch wieder nicht pressen dürfen. Eine solche Vergleichung ist es z. B., wenn unsre Wiedergeburt oder unser Gottwerden verglichen wird mit der Verwandlung der Hostie in den Leib des Herrn in der Transsubstantiation.

Noch auf eine andere Klippe lässt sich die mystische Speculation treiben. Diese Speculation geht von einem Erfahrungswissen aus, aber es sind die Erfahrungen einiger weniger in das mystische Gnadenleben eingetauchter Seelen, ihre subjektiven Empfindungen, die schwankenden Zustände ihrer Ekstasen, Visionen und Verzückungen, welche man auf eine sichere Regel und Ordnung zurückführen und in einen wissenschaftlichen Begriff fassen möchte. Aber hier geht Alles über Menschenmass hinaus und wird unsicher; Göttliches und Menschliches wird in solchen Zuständen in freier Thätigkeit der Einbildungskraft ineinander geschlungen;

das Höhere und Göttliche, das hier erfahren und geschaut wird, erleidet eine Brechung und Verdunkelung, wenn es in gewöhnlicher Sprache ausgesprochen werden soll; man tastet nach Ausdrücken, um das Unaussprechliche träumend Empfundene auszusprechen, und so bildet sich eine Terminologie, die nicht nach der gewöhnlichen Logik der Sprache gepresst werden darf. Daran muss erinnert werden, damit man nicht unsers Meisters Lehre von der Abgeschiedenheit, vom sich selbst Verlieren des Menschen im Schweigen göttlicher Wesenheit u. dergl. auf dieselbe Stufe stelle mit Schopenhauer'schen oder buddhistischen Vorstellungen vom Nirwana.

Es folgt aus dem Bisherigen keineswegs, dass wir über alle einzelnen Ausschreitungen Eckhart's das Auge zudrücken und unhaltbare Positionen vertheidigen müssten; aber sowie wir die Mystik als eine der mittelalterlichen Scholastik ergänzend zur Seite gehende Gedankenbewegung hochschätzen, so muss auch erkannt werden, dass in Eckhart diese Mystik mit ihren Vorzügen und Mängeln zu einem genialen Ausdruck kommt, ja dass seine eigene Gedankenarbeit, wie sie sich auf der ältern Mystik aufbaut, auch nicht wesentlich über die Grenzen der Mystik hinausschreitet; es ist nicht eine wesentlich neue Speculation, die an seinen Namen sich anknüpft.

5) Die Wirksamkeit Eckhart's fällt in eine Epoche, die durch eine hohe sittliche Erregung und durch leidenschaftliche Kämpfe um die sittlichen Güter der Menschheit ausgezeichnet ist. Gleichwie nun die Mystik überhaupt vorherrschend ethische Tendenzen verfolgt, so ist auch die Thätigkeit Eckhart's in erster Linie auf die ethischen Güter, auf sittlich praktische Interessen gerichtet.

Die Schilderungen der sittlichen und socialen Zustände des 14. Jahrhunderts, welche uns nicht etwa blos von befangenen Beurtheilern des mittelalterlichen Kirchenwesens sondern von den besten und ernstesten

Zeitgenossen gemacht worden sind, können hier im Allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden; überall geht aus ihnen hervor, dass man die Schäden der Zeit zum grossen Theil aus den zerrütteten kirchlichen Verhältnissen, aus der Verweltlichung der Kirche, aus der von der Kirche beanspruchten politischen Machtstellung, aus dem Reichthum der Kirchen und Klöster und aus dem ungeistlichen Treiben so vieler Cleriker ableitete; und es ist traurig bekannt, wie verhängnissvoll für Religion und Kirche die Fehler der kirchlichen Politik und die Schäden im Marke des Clerus geworden sind. Man hat aber dabei von gewisser Seite nur gar zu sehr vergessen, dass diese Weltstellung der Kirche dennoch eine providentielle und von Gott gewollte war, und dass diejenigen, welche das Christenthum in eine rein spiritualistische Religion auflösen und der Kirche jede Machtstellung und jeden Rückhalt an weltlichen, materiellen Kräften verweigern wollen, Christum selbst auflösen. Wo keine Kirche ist mit einer bestimmten Organisation und mit irgendwelchen materiellen Grundlagen, da hört auch, wie die Geschichte zeigt, das Christenthum selbst auf. Das Problem von dem Verhältniss der äussern Weltstellung der Kirche zur staatlichen Ordnung einerseits und zu ihrer eigenen geistig-religiösen Aufgabe andererseits wird wohl immer nur in unvollkommener Weise gelöst werden und lässt sich nicht in eine kurze und bequeme Formel fassen. Zu jener Zeit aber, in welche wir uns zu versetzen haben, traten die Momente, welche im rechten Verhältniss mit einander verbunden sein müssten, überall in schneidende Gegensätze auseinander, Papstthum und Kaiserthum, weltliches Kirchenregiment und religiöser Spiritualismus, Welt und Kloster, Scholastik und Mystik.

Wie man nun immer über die Weltanschauung und die Machtansprüche eines Innocenz III. oder Bonifaz VIII. denken und dieselben, was in dieser Ausschliesslichkeit jedenfalls unbillig ist, für die nachfolgenden Wirren und Aergernisse im kirchlichen Leben verantwortlich machen möge, so ist doch innerhalb der Kirche selbst in den dunkelsten Momenten ein mächtiges Bestreben, die hohen Güter der innerlichen Religion, Moralität und Civilisation zu retten, nicht zu verkennen. Die wahrhaft geistlichen Elemente fehlen der Kirche nicht. An den verborgenen Stätten, an denen Gott in wahrhaft geistlicher Weise gedient wurde, erzeugte sich immer aufs Neue die Widerstandskraft gegen die vom Weltgeist ausgehende Corruption und ward ein geistiger Reichthum angesammelt, aus welchem die in den Welthändeln sich erschöpfenden und verzehrenden Kräfte sich neu beleben konnten. Was aber das Zeitalter Eckhart's von andern unterscheidet und was sein Gebrechen ausmacht, das war nicht so fast eine zu enge Verbindung der irdischen und geistlichen Interessen, als vielmehr die schroffe Scheidung der kirchlich-hierarchischen und der sittlich spiritualistischen Bestrebungen. Während einzelne unter den Kirchenfürsten ihre Stellung mit Mitteln weltlicher Diplomatie, mit Geldoperationen und den Lockungen menschlicher Gunst und Ehre zu befestigen suchten, flüchtete sich das geistliche Leben aus den Welthändeln in die Klöster, in fromme Genossenschaften und geheime Conventikel. Ein Extrem rief das andere. Viele dieser Genossenschaften vergassen, dass die Wurzeln ihrer Kraft in der Kirche selbst lagen, lockerten in einseitiger Geltendmachung des Spiritualismus ihren Verband mit der Kirche und ihren Gnadenmitteln, und verfielen dem gewöhnlichen Schicksal des Separatismus.

Die Wirksamkeit Eckhart's nun fällt in eine Zeit, in welcher eben durch die vorausgegangenen Erfahrungen und Beobachtungen das sittliche Bewusstsein in einer zum Theil geradezu krankhaften Weise erregt war und der Ruf nach Abstellung der Aergernisse allerorts laut wurde. Wenn wir nun unter die für die geistige Erneuerung der Christenheit wirkenden Männer Eckhart stellen, so fordert die Gerechtig-

keit, dass wir die Geister unterscheiden und prüfen, welche in reformatorischem Sinne auf die Zeitbewegung einwirkten.

Diejenigen Lebenskreise in der Kirche, welche in stiller Verborgenheit das heilige Feuer einer idealen Begeisterung und eines mystischen Gnadenlebens behüten und nähren und von welchen eine stete geistige Befruchtung in immer weitere Kreise ausgeht, haben wir schon erwähnt; von ihnen aus werden die geistigen Bedürfnisse der ernsteren Gemüther befriedigt, sie erzeugen eine religiös-mystische Literatur und ihr Leben selbst wird zum Sittenspiegel für die Welt und für den verweltlichten Clerus. Und wenn am einen Orte ein solches Licht am Erlöschen ist, wenn ein Ordenshaus oder ein kirchlicher Verein degenerirt, so treten andere in die Lücke und setzen die unterbrochene Arbeit fort.

Von Zeit zu Zeit erheben sich dann geistig hervorragende Männer, Prophetenstimmen, welche wie einstens Nathan und der Täufer Johannes zu den Grossen der Welt oder der Kirche gesandt sind, um ihnen in das Gewissen zu reden und sie durch Aufdecken der Schäden an ihre Pflicht zu mahnen. Aber das können nur Männer von Auktorität und hohen Eigenschaften sein; nicht jeder, der über die Schäden der Kirche schreibt, ist ein h. Bernhard, und nicht jeder, der ghibellinisch eifert über Eingriffe der Kirche in Sachen des Reichs, ist ein Dante.

Am häufigsten aber machen diejenigen ihr sittliches Bewusstsein gegenüber den Aergernissen der Zeit geltend, welche nicht stark genug sind, an das Heilige und Göttliche auch in irdischer Verunstaltung zu glauben; während sie über Aergernisse klagen, merken sie nicht, dass sie selbst Aergerniss nehmen entgegen dem Worte Christi Matth. 11, 6. Es gibt ein Aergerniss der Schwachen, welche in ihren Ueberzeugungen wankend werden, in der von menschlichen Leidenschaften geschändeten

Kirche nicht mehr die wahre Braut Christi sehen und darum ihre religiösen Bedürfnisse in ihr nicht mehr befriedigen zu können meinen. Gerathen sie in die Gewalt von Agitatoren, so gründen sie ein Kirchlein in der Kirche oder neben der Kirche, und wenn sie auch nicht geradezu dem Antinomismus oder sittlichen Libertinismus verfallen wie einige Sekten des Mittelalters, so verhindern sie doch selbst am meisten eine wahre Kirchenverbesserung; denn überspannte Forderungen und grundstürzende Neuerungen dienen nur dazu, die Macht des Conservatismus zu befestigen.

Es hat dem Andenken Eckhart's grossen Eintrag gethan, dass man seinen Namen in Verbindung bringen konnte mit solchen Richtungen und religiösen Vereinen, welche auf separatistischem Wege die wahre Religion und das sittliche Ideal retten wollten, ja man hat in seiner Lehre ein System der Speculation erkannt, dessen ethische Forderungen ein excessiver Spiritualismus und unkirchlicher Subjektivismus und Anomismus wären. So wäre Eckhart nicht blos der Vater der deutschen Speculation sondern auch der intellektuelle Urheber einer religiösen Richtung, welche man in neuester Zeit so gerne als den Tiefgang des deutschen Geistes im Unterschied von wälscher Aeusserlichkeit und Oberflächlichkeit bezeichnen möchte.

Daran ist nun soviel wahr, dass Eckhart, wie Wenige nach ihm, ein Vorkämpfer des sittlichen Idealismus und Spiritualismus war, und dass er die ethischen Ideen dieses Spiritualismus an die speculative Mystik anknüpfte und mit genialer Kraft in das praktische Leben umzusetzen suchte. Es ist aber falsch, in ihm vorzugsweise den Theoretiker und Urheber einer neuen Geistesrichtung zu sehen. Seinen Lehrstuhl zu Paris hatte er verlassen und war Prediger geworden; er führt keine Polemik gegen Lehrsysteme, mischt sich nicht in die Tagesdiatribe und in die öffentlichen Angelegenheiten, er ist nicht Sittenrichter

und Kirchenverbesserer[1]). Gleichwie die wahre Reform der Kirche von innen heraus sich vollziehen muss und nicht durch äussere Machtmittel, so ist es auch die Tendenz Eckhart's und der Mystiker überhaupt, das Reich Gottes von unten auf zu erbauen, zuerst die einzelne Seele in die Sphäre der Gnade zu erheben, durch den Segen, der von dieser Seele ausgeht, auf kleinere und dann auf grössere Kreise zu wirken und so mit dem geistigen Ferment nach und nach die Welt zu durchdringen. So will Eckhart in den bescheidenern Kreisen seiner Zuhörer aus ungeübten geübte, aus unwissenden wissende, aus unvollkommenen vollkommene Menschen machen; in ihnen bereitet sich dann Gott selbst seine Stätte, und das ist ja doch das Ziel der Religion.

Wenn aber diese Erwägungen zutreffend sind, so muss als eine Voraussetzung für das Verständniss Eckhart's angenommen werden, dass wir auch die Sprache Eckhart's im moralischen Sinne auslegen dürfen und dass wir, wo uns die Wahl bleibt, zwischen dialektischer Gedankenstrenge oder moralischem Pathos zu entscheiden, eher eine oratorische Ueberschwänglichkeit als eine philosophische Umbildung der kirchlichen Dogmatik erblicken.

II.

Ein strenges System Eckhart'scher Gedanken aufzubauen ist ohne Zwang und willkührliche Nachhilfe nicht wohl möglich, sobald man davon absieht, dass Eckhart die hauptsächlichsten Positionen der Theologie seiner Zeit zur unverbrüchlichen Voraussetzung nimmt und dieselben nicht aufheben sondern überbieten, auf einen höhern speculativen

1) »Reformatorisches im Sinne eines Ringens nach Reinigung oder Erhebung der ganzen Kirche, ihres Lebens, ihrer Obern, des geistlichen Sinnes derselben ist nichts in Eckhart. Er ist weder polemisch gestimmt, noch auf das Ganze gerichtet. Den Einzelnen will er ergreifen, ihn führt er gern so hoch empor, als eines Jeden Kräfte es zulassen, und trägt ihn zuletzt wohl noch höher.« Steffensen a. a. O. S. 368.

Ausdruck bringen will. Von dieser Voraussetzung aus sollen nun die ethischen Anschauungen Eckhart's in ihren Hauptzügen herausgestellt werden.

1) Die ethischen Grundverhältnisse. Gott und die Seele. Kein Ausdruck ist Eckhart zu stark, um die innigste Verbindung der Seele mit Gott auszudrücken, sowohl jene Verbindung, welche von Anfang an besteht und welche die Theologie als Gottebenbildlichkeit bezeichnet, als auch jene Gottähnlichkeit, welche das Ergebniss eines ethischen Processes sein muss. Es werden zu diesem Zweck nicht nur diejenigen Beziehungen der Seele abgeschwächt, worin sie sich von Gott unterscheidet, z. B. ihr Geschaffensein, ihr zeitlicher Anfang, ihre Begrenztheit, sondern es erscheint auch noch zu gering, die Eigenschaften der Seele mit den Eigenschaften Gottes zu vergleichen; nur das Wesen der Seele lässt sich mit dem Wesen Gottes vergleichen; es gibt aber nur Ein wahres Wesen; im Wesen also treffen Gott und die Seele zusammen; Gottes Wesen ist der Seele Wesen und Leben; ja noch mehr, Gott empfängt Wesen und Gottheit von der Seele; wie ich von Gott Menschheit empfange, so empfängt Gott von mir seine Gottheit; ich bin Gott so nöthig, ja nöthiger, als Gott mir ist.

Das muss man nun verstehen. Es liegt in der mystischen Erkenntnissweise im Unterschied von der scholastischen, dass Eckhart über die Eigenschaften Gottes, ja über alle Relationen hinweg in das reine Wesen Gottes dringen will und selbst noch Gott von der Gottheit unterscheidet; die Erkenntniss, welche wir aus der Betrachtung seiner Thätigkeiten (sowohl seines trinitarischen Lebens als seiner Schöpferthätigkeit) gewinnen, ist eine bildliche (analogische) und darum geht sie nicht auf das Wesen; die Eigenschaften, die wir nach dieser Betrachtungsweise Gott zusprechen, sind nicht so in Gott, wie wir sie erkennen und aussprechen; man muss also von ihnen absehen, wenn

man Gott wahrhaft erkennen will. Wird aber so das Wesen Gottes von allen natürlichen Relationen Gottes entkleidet, so ergibt sich daraus doch nicht ein ganz abstrakter Gottesbegriff, in welchem alle Relation der göttlichen Personen und alle Unterschiede der Eigenschaften verneint und aufgehoben werden wollen, sondern der Gottesbegriff wird erfüllt von ethischen Eigenschaften oder Beziehungen. In Gott ist nicht eine Physis, wohl aber das Ethos. Gerade hierin aber ist die Seele mit Gott vergleichbar. Sie hat kein eigenes Wesen, sofern sie Physis, Creatur ist, sie ist nicht vergleichbar den Dingen, die durch Mass und Zahl bestimmt werden; was wesenhaft ist, kann diess nur sein, indem es Theil nimmt am alleinigen Wesen, an Gott. Gleichwie in Gott selbst jede bestimmte Eigenschaft oder Bezeichnung, die wir ihm beilegen, eine Beschränkung (determinatio) und gewissermassen eine Unvollkommenheit enthält, so lässt sich auch die Seele nicht durch Wort und Bild beschreiben; sie ist Nichts im metaphysischen Sinne, aber sie ist Alles im ethischen Sinne; in ihrer ethischen Beziehung zu Gott empfängt sie und bethätigt sie Wesen; sie vermag so sehr, Wesen in sich aufzunehmen, dass sie Gott gleich, ja Gott selbst wird — nicht von Natur, sondern von Gnade. Dieses Gottsein ist kein Aufgeben eigener Persönlichkeit, sondern ein Erhobenwerden des Menschen in wahre Wesenheit, in die höchste Existenzform, in das eigentliche Ziel, welches Gott ist, Alles in Allem.

Ausser der oft wiederkehrenden Verwahrung, dass der Mensch nicht von Natur sondern von Gnade Gott sei, wird die Individualität der Seele wiederholt hervorgehoben; das eben ist der Zorn und Ingrimm der Seele, dass sie alles das nicht ist, was Gott ist von Natur, und dass sie alles das nicht hat, was Gott hat von Natur (542, 9)[1].

1) Die Belegstellen sind nach der Ausgabe von Pfeiffer in der bisher allgemein angenommenen Weise, wornach fremd lautende oder einer Erklärung bedürftige Worte und Wendungen des Textes in der neuern Sprachweise gegeben werden.

Die Lehre Eckhart's vom Gottsein des Menschen unterscheidet sich dadurch von jedem eigentlichen Pantheismus, dass dasselbe eben nicht ein seiendes, sondern ein in der Zeit werdendes ist, und sodann dass es nicht durch einen physischen oder dialektischen, sondern durch einen ethischen Process verwirklicht wird.

In der Seele ist ein Drang, ein Suchen, ein Jammer nach dem höchsten Gut, ein Sehnen, das durch nichts was geringer ist als Gott befriedigt wird. Die Seele verlangt nach Ruhe; wie aber kann sie ruhen in den Dingen, die selbst nicht ruhen und keinen Bestand haben? Ja sie kann nicht einmal in Gott ruhen, sofern sie ihn findet in seiner Thätigkeit, sondern erst wenn sie ihn nimmt in seinem letzten Grund, da er selbst ruhet. So lange wir Gott einen Namen beilegen, nehmen wir ihn in seinen Relationen, in seiner Thätigkeit, das ist noch nicht sein Wesen. Die oberste Kraft der Seele, die da heisst Vernünftigkeit, kann nimmer ruhen; „sie will nicht Gott als (sofern) er der heilige Geist ist und als er der Sohn ist, und fliehet den Sohn. Sie will auch nicht Gott als er Gott ist. Warum? Da hat er Namen, und wären tausend Gott, sie bricht immer mehr durch, sie will ihn da, da er nicht Namen hat; sie will etwas Edleres, etwas Besseres denn Gott als er Namen hat. Was will sie denn? ... Sie will ihn als er ein Mark ist, von dem urspringet Güte, sie will ihn als er ein Kern ist, von dem ausfliesset Güte, sie will ihn als er eine Wurzel ist, eine Ader, aus der urspringet Güte“ (59, 16).

So ist es nun zunächst Gottes Güte und deren Süssigkeit (61, 20), welche als Band zwischen Gott und der Seele erscheint; sie ist ein Zug göttlichen Wesens; nicht nur wird die Seele zu Gott, sondern Gott wird auch zur Seele gezogen. Wegen seiner Güte muss Gott

aus sich herausgehen und sich mittheilen, denn der Güte Art ist, dass sie sich ergiessen muss; Gottes Güte gegen den Menschen und im Menschen das ist eben seine Liebe (Minne); Gott muss mich minnen, es sei ihm lieb oder leid. „Ich will dessen Gott nimmer danken, dass er mich minnet, denn er vermag es nicht zu lassen, seine Natur zwinget ihn dazu; ich will ihm dess danken, dass er es nicht lassen mag von (wegen) seiner Güte, er müsse mich minnen“ (600, 26). In dieser Minne, die uns an Gott heftet, gewinnen wir erst Bestand und Wesen: „Die Farbe, die an der Wand ist, die wird enthalten von der Wand. Also werden alle Creaturen enthalten in ihrem Wesen von der Minne, die in Gott ist. Nähme man die Farbe von der Wand, so verlöre sie ihr Wesen; also verlören alle Creaturen ihr Wesen, ob man sie nähme von der Minne, die in Gott ist“ (31, 2).

Bei dieser Auffassung bleibt aber Eckhart noch nicht stehen; denn Güte ist ja Eigenschaft oder Thätigkeit Gottes, die Seele aber verlangt tiefer in das Wesen, den Grund Gottes zu kommen. Es war eine stehende Frage der Theologie seiner Zeit, ob Vernunft oder Wille das höhere Vermögen, ob Erkenntniss oder Liebe das höhere Gut und letzte Ziel des Menschen sei. Wo Eckhart sich nun diese Frage stellt, so nimmt er thomistisch das Erkennen für höher als die Minne, nimmt aber zugleich das Erkennen in einem volleren Begriff als die Scholastiker. Er unterscheidet ein niedrigeres und ein höheres Erkennen. Ist die Seele in ihren Kräften, sich nach aussen ergiessend, thätig, so haftet sie an Bildern d. h. an der Sinnenwelt, empfängt Sinneneindrücke, wird nicht frei von Bild (species, phantasmata) und kommt nicht zum Grunde; Bild zieht zu Bild, folglich vom Wesen ab, und so entsteht kein reines Erkennen; was in menschlicher Sprache gesprochen wird, ist Bild; dadurch wird das reine Wesen nicht vernommen; in Gott d. h. in seinem innersten Grund, ist kein Sprechen,

sondern Schweigen. Durch die Kräfte der Seele also, die auf das Sinnliche gehen, gelangen wir nicht zu Gott. Dass wir mit Gott vereinigt werden liegt daran, dass Gott Geist ist (94, 29). Es gibt aber ein anderes Erkennen, welches besser ist als Minne; Minne geht auf Gott, sofern er gut ist, Erkennen aber geht auf Gott, sofern er Wesen ist. Hier begegnet sich Eckhart mit den scholastischen Theologen, welche das Wesen der wahren und vollkommenen Liebe darin erkennen, dass nichts ausser Gott und nicht einmal Gott selbst um seiner Güte willen, die er gegen uns hat, geliebt werde, sondern nur Gott allein, sofern er in sich selbst vollkommen ist. Man stellt sich nämlich vor, dass eine Liebe um Lohn, und wäre es auch der höchste Lohn, die Seligkeit in Gott, eine eigennützige und unvollkommene Liebe sei, da sie auf etwas Geringeres als Gott selbst gehe. So ist nun auch nach Eckhart die Güte Gottes noch nicht Gott selbst; ja sofern sie Eigenschaft ist, enthält sie Beschränkung, Negation; die Güte, die wir in Gott suchen, ist ein Ding; der wahrhaft geistige Mensch aber muss von allen Dingen abgeschieden und ihrer ledig sein, er muss selbst Gottes ledig sein, sofern Gott von Gottheit unterschieden ist, und muss wie St. Paulus Gott um Gotteswillen lassen können. Es gibt also noch eine innigere Vereinigung mit Gott, als die vermittelst der Liebe, das ist durch die Erkenntniss; so viel der Mensch Gott erkennt, so viel wird er mit ihm vereint.

Dieses höhere Erkennen, welches Eckhart meint, wird nun gewöhnlich im Unterschied vom discursiven das mystische genannt, ist aber damit noch wenig bezeichnet. Ein Schauen Gottes in seinem Wesen, wie er an ihm selber ist, kennt Eckhart, bemerkt aber, dass diese Erkenntniss in diesem Leben Niemanden gänzlich werden mag; denn das läge an der Beschauung göttlichen Wesens, welche hier nicht mag sein (619, 19). Aber bei Eckhart ist Erkennen noch etwas

Anderes, als ein blos intellektueller Akt. Gottes Erkennen ist unser Erkennen, gleichwie Gottes Liebe unsre Liebe ist; Gottes Erkennen aber das ist die Zeugung (das Gebähren) des Sohnes; so ist auch unser Erkennen eine Zeugung, ein Geborenwerden des Sohnes in uns; so ist Erkenntniss ein ethischer Vorgang der Wiedergeburt, darin wir Söhne Gottes werden oder dasjenige aus Gnade werden, was der Sohn Gottes von Natur ist. In dieser Fassung ist Erkenntniss das höchste ethische Ziel des Menschen. Das Organ dieses Erkennens ist die Vernunft als die oberste Kraft der Seele, welche das dem Himmel zugewendete Antlitz des Menschen ist. In die Vernunft geht Gott ein ohne Bild, ohne Vermittlung des Sinnlichen. Das Erkennen Gottes aber ohne Bild ist die Zeugung des Sohnes durch den Vater. So ist auch ein Erkennen Gottes in der Seele ohne Bild, und das ist ein Doppelakt; Gott erkennt sich in uns, und wir erkennen Gott in uns, und so wird Christus in uns geboren.

Wenn es nun auch Eckhart's Bestreben ist, im Ausdruck jedes Mittel, das sich zwischen Gott und die Seele stellt, und jede Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntniss im scholastischen Sinne ferne zu halten, so denkt er sich doch das Verhältniss des Menschen zu Gott wesentlich vermittelt durch die Person des Gottmenschen.

Schon hieraus ist ersichtlich, dass seine ganze Ethik auf einen specifisch christlichen Grund gestellt ist. Wir müssen Stellung nehmen zu Christus, gleichwie der Vater durch den Sohn sich zur Welt in Beziehung setzt. Die Menschwerdung Christi wird dabei supralapsarisch gedacht, wie weiter unten näher zu erklären ist; vermöge unsrer Stellung zu Christus trifft es zu, dass wir Gott zu uns zwingen, dass wir ihn „fangen und binden“ können (55, 1).

Die Weise aber, wie wir zu diesem Erkennen oder Gottschauen

gelangen, dass wir ihn berühren und ergreifen, ist ganz ethisch gedacht: „Ein Meister spricht: wäre kein Mittel, man sähe eine Ameise an dem Himmel. Nun spricht ein anderer Meister: und wäre kein Mittel, man sähe nichts. Sie haben beide wahr. Die Farbe die an der Wand ist, soll sie getragen werden in mein Auge, so muss sie gebeutelt und klein gemacht werden in der Luft und in dem Lichte und gänzlich in mein Auge getragen werden. Also muss die Seele gebeutelt werden im Lichte und in der Gnade, die Gott schauen soll; darum hat der Meister mehr Recht, der sprach: wäre kein Mittel, man möchte nichts sehen. Der andere Meister hat aber auch Recht, der sprach: wäre kein Mittel, man sähe die Ameise an dem Himmel. Wäre kein Mittel an der Seele, sie sähe Gott bloss“ (107, 10). Dazu aber vermag die Seele mit ihrer natürlichen Erkenntniss nicht kommen, sie habe denn diese sechs Stücke: das erste ist, dass man todt sei aller Ungleichheit (des eigenen Willens mit dem göttlichen); das andere, dass man wohl geläutert sei im Lichte und in der Gnade; das dritte, dass man sei ohne Mittel (der Creaturen); das vierte, dass man gehörig sei göttlichen Wortes in dem Innersten; das fünfte, dass man sich unterbeuge göttlichem Lichte; das sechste ist was ein heidnischer Meister spricht: das ist Seligkeit, dass man lebe nach der obersten Kraft der Seele (108, 1).

Die oberste Kraft der Seele, das ist nun das eigentlich sittliche Vermögen. Sie ist mit göttlicher Natur verwandt (sippe götlicher nature 63, 29), und ist ein Licht, welches nie erlischt, auch im Zustand der Todsünde nicht, es ist jener Adel der Natur, welcher der Seele auch in der Hölle noch bleibt (11, 31). Sie heisst das einemal „der Mann der Seele“, dann wieder „das Fünklein“ (nach dem scholastischen scintilla animae = synteresis = allgemeines Gewissen), und wird näher bestimmt als „ein Zeichen und ein eingedruckt Bild gött-

licher Natur“ (109, 14); dieses Fünklein ist „geschaffen von Gott“ (113, 34) und führt allerwegen Krieg wider Alles, was nicht göttlich ist, und hat ein zweifaches Werk. Einmal ist es ein Widerbiss wider das, was nicht lauter ist, zum andern ist es thätig, indem es immer mehr locket zu dem Guten (114, 2)[1]; es ist ohne Mittel in die Seele gedrückt, selbst noch denen, die in der Hölle sind.

Es genügt aber Eckhart noch nicht, das Fünklein als geschaffen zu bezeichnen; er nennt es wieder unerschaffen und unerschaffbar (unschepfelich) 193, 16; es ist nicht erschaffen mit den Creaturen, es trägt vielmehr das Bild aller Creaturen in sich und ist von Gott vor Erschaffung aller Creaturen geboren (286, 16).

Wir sehen hier Eckhart, wie andere Theologen seiner Zeit, tastend nach einem Begriff des Gewissens; aus allem Schwanken der Vorstellungen geht wenigstens hervor, dass Eckhart den unvertilglichen Charakter des höchsten geistigen Vermögens zwar unmittelbar aus seiner göttlichen Art und Natur ableitet, aber zugleich den individuell persönlichen Bestand desselben wahrt. Es liegt ihm aber vor Allem daran, die Unmittelbarkeit unsrer Beziehung zu Gott, ein unmittelbares Gottesbewusstsein und Einwohnen Gottes in uns hervorzuheben; daher gewinnt unsre Seele Wesen. „Mein Vater gibt mir wohl meine Natur, er gibt mir aber nicht mein Wesen; das wirket Gott allein“ (95, 7). Wie wenig aber diess pantheistisch gemeint sei, ergibt sich aus dem Folgenden: „Das Wesen der Seele ist empfänglich des Einflusses göttlichen Lichtes, aber nicht so lauter noch so klar, als es Gott geben mag... Man sieht das Licht der Sonne wohl, da sie sich giesset auf einen Baum oder ein ander Ding, dagegen in ihr selber kann man sie nicht begreifen. Seht, also ist es um göttliche Gaben; sie müssen genommen werden nach dem, der sie empfangen soll, nicht nach dem der sie gibt“ (95, 9). Gott aber ist das Mass aller Dinge; je mehr ein Mensch Gottes in sich hat als der andere, um so viel ist er weiser, edler und besser als der andere. Gott in sich haben heisst aber Gott gleich sein d. h. geistlich sein (95, 19). Wenn schon Leib und Geist sich zu so inniger Gemeinschaft verbinden, dass der Geist Leben giesst in alle Glieder des Leibes, so ist jene Einigung noch viel grösser, in welcher sich Geist mit Geist vereiniget; und es ist nur noch eine Frage und schwer zu verstehen, wie die Seele es erleiden möge ohne zu sterben, dass sich Gott in sie drücke (95, 40).

1) Textverbesserung nach Lasson S. VII.

Wir verfolgen diesen Gedanken hier nicht weiter und entnehmen dem Gesagten nur noch eine für unsern nächsten Zweck bedeutende Folgerung; die Lehre Eckhart's nämlich von der unmittelbaren, innigen, ja wesenhaften Verbindung der Seele mit Gott lässt nirgends die Vorstellung aufkommen, als trete Gottes heiliger Wille dem Menschen als ein äusserliches Sittengesetz entgegen, losgelöst vom Wesen Gottes selbst. Das Gute entspringt nicht etwa blos dem Willen, sondern dem Wesen Gottes und es wird vom Menschen nicht etwa blos in einem gegenständlichen Gesetz, sondern im Wesen Gottes selbst und aus ihm erkannt; das Gute ist nicht desshalb gut, weil es Gottes Wille ist; das Sittengebot ist nicht als das zufällige Belieben der göttlichen Willkühr zu fassen. Der Mensch vielmehr, der wahrhaft Gott in sich trägt, der hat eben damit in seinem eigenen Innern die Quelle der sittlichen Erkenntniss, und dieses innere Gesetz ist ihm die Richtschnur für das sittliche Handeln; dem innern Gesetz entspricht das innere Werk, wie dem äussern, objektiven, Gesetz das äussere Werk entspricht.

2) Die materielle Welt. Der ausgeprägte Zug von Idealis-

mus und Spiritualismus, der durch die ganze Weltanschauung Eckhart's hindurchgeht, begünstigt den Anschein, als ob unser Meister einem Akosmismus huldige (Martensen); jedenfalls erschwert er eine deutliche und klare Begriffsbestimmung bezüglich der sichtbaren Schöpfung. Gegen diesen Vorwurf des Akosmismus hat nun mit Recht schon Fr. v. Baader Einsprache erhoben. Dagegen klebt, von unsern heutigen Anschauungen aus gesprochen, der ganzen Auffassungsweise Eckhart's ein anderer Mangel an; es fehlt ihm, wie Steffensen richtig hervorgehoben hat, der Blick auf das Ganze, auf die Societät, auf die Weltstellung des Menschen; er würdigt zu wenig die Bedeutung der kosmischen Welt wie der menschlichen Gesellschaft für die sittliche Entwicklung des einzelnen Menschen, und ebenso treten die Verpflichtungen des Einzelnen gegen das Ganze in den Hintergrund. Jedoch ist auch diese Einseitigkeit ein Fehler der ganzen mystischen Zeitrichtung; was aber mit einer gewissen Folgerichtigkeit an sie sich anknüpft und was man als mönchischen Sinn und mönchische Weltflucht bezeichnet hat, gerade das hat Eckhart vermöge seiner freieren Geistesrichtung mehr als alle Andern überwunden.

Auszugehen ist auch hier von der christlichen Schöpfungslehre, von der Unterscheidung Gottes und der Creaturen; Creatur ist nicht blos die Sinnenwelt, sondern auch der Menschengeist, der Engel, die menschliche Natur in Christus. Aber es liegt Eckhart mehr daran, eine dualistische oder allzu äusserliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Creatur abzuweisen, als die Unterscheidung beider geltend zu machen; er strebt nach einheitlicher Zusammenfassung, um ebenso den ethischen als den kosmischen Dualismus zu vermeiden, und verfolgt dieses Ziel auf zwei Wegen. Nach der einen Seite hin wird der Creatur eigenes Wesen möglichst abgesprochen, so dass Gott als das alleinige Wesen aller Dinge, als die lebengebende und erhaltende

Form der Dinge erscheint; nach der andern Seite wird die Vorstellung der Emanation zu Hilfe genommen; so z. B. in dem folgenden Gleichniss: „Wer einen Stein würfe in einen Weiher, von dem ersten Falle entspringt ein Kreis, der ist klein und doch so kräftig, dass andere Kreise von ihm entspringen; und der andere Kreis der ist weiter als der erste und ist doch nicht so kräftig, der dritte ist noch weiter; also entspringet je der eine von dem andern, und wäre der Wurf kräftig genug, so gebräche eher des Wassers als der Kreise. Wäre aber der Wurf einzig und wäre alle die Welt ein Wasser, des Wassers gebräche, ehe es der Kreise gebräche. Hierauf merket: Der erste Ausfall ist der Sohn ausserhalb des Vaters; der ist so kleinlich und doch an göttlicher Macht so kräftig, dass er Ursache ist aller Ausbrüche. Der andere Ausbruch, das ist der erste Engel, der ist allernächst dem ersten Ausbruche; der weitert sich und breitet sich mehr aus und ist doch nicht so kräftig als der erste u. s. w." (165, 16). Hier spielen nun, abgesehen davon, dass wir es mit einem blosen Gleichnisse zu thun haben, verschiedene Ideen ineinander. Eine reine Emanation der Dinge aus dem Wesen Gottes liegt darin nicht ausgedrückt, da ja eine Thätigkeit Gottes, ein Wurf, vorausgesetzt ist; unklar bleibt vorerst, ob der Zeugungsakt, womit der Vater den Sohn erzeugt, zusammengenommen wird mit der Erschaffung der Engel, oder ob Eckhart an die menschliche Natur Christi gedacht hat; endlich überlässt er sich dem areopagitischen Gedankenkreise bezüglich der Abhängigkeit je der niedrigern Lebenskreise von den höhern. Gott wirket in seiner obersten Creatur (dem obersten Engel), so dass diese wirket in seiner Gewalt, wie ein Truchsess wirket in des Königs Macht und sein Land regieret (124, 25).

Offenbar liegt der erstere Weg, die Schöpfung zu begreifen, Eckhart's Geiste näher. Wenn demnach die Creatur Wesen erst gewinnt

durch ihre Beziehung zum Schöpfer, die rechte Beziehung zu Gott aber eine spezifisch geistige, beziehungsweise ethische ist, so könnte Wesen streng genommen nur der geistigen Welt zukommen, und wir stünden vor der Annahme, dass der Körperwelt substantielles Dasein abzusprechen und nur ein accidentelles Sein beizulegen wäre. Aus dieser Annahme folgert Steffensen[1]) jene Geringschätzung des Leiblichen bei den Mystikern, worin eben der mönchische Sinn sich offenbare; die Körperwelt wäre nur Accidenz und Schein: „Alles das leiblich ist, das ist ein Abfall und ein Zufall und ein Niederfall" (117, 29).

Dabei ist nun vor Allem zu bemerken, dass wir überhaupt vom Standpunkt des christlichen Theismus aus ein Interesse haben, einen krassen Dualismus zwischen Gott und Welt und zwischen geistiger und körperlicher Welt abzuweisen, und dass die Auffassung Eckhart's selbst in der schroffsten Form immer noch ein Korn von Wahrheit enthält. Alle Creatur ist von Gott, von ihm hat sie Sein und Bestand, ja sie ist Gottes voll; in ihrem ersten Ausfluss sind alle Creaturen gleich, eine Mücke nicht anders als der oberste Engel. Es besteht also an sich kein Feindschaftsverhältniss, kein Gegensatz der Principien; aber die leblosen Dinge müssen, damit sie Gott wohlgefallen d. h. einen Werth gewinnen, in die Erkenntniss des Menschen aufgenommen werden und durch ihn zu ihrer Bestimmung erhoben werden. „Alle Creaturen gefallen Gott nicht, das natürliche Licht der Seele überscheine sie denn, in dem sie ihr Wesen nehmen, und des Engels Licht überscheine das Licht der Seele und bereite und füge es, dass das göttliche Licht darinnen wirken möge" (121, 3).

Aber auch eine dualistisch gefärbte Anschauung bricht zuweilen durch, wornach die Seele durch die Berührung mit der materiellen

1) A. a. O. S. 381.

zeitlichen Schöpfung von ihrer eigentlichen höhern Bestimmung abgezogen wird. „Die Seele ist geschaffen als in einem Orte zwischen Zeit und Ewigkeit, die sie beide berührend ist" (95, 24); mit den obersten Kräften berührt sie die Ewigkeit, das ist Gott, und mit den niedern Kräften berührt sie die Zeit, „und davon wird sie wandelhaft und geneigt auf leibhaftige Dinge und wird da entedelt" (170, 11). Indem nämlich durch die Creaturen des Menschen Kräfte in Anspruch genommen werden, zerstreut er sich in sie; noch mehr, er hat an den Creaturen seine Feinde, „Fleisch, Welt, Teufel, drei Kirschen auf einem Stengel, der schwerste ist der Leib" (414, 15).

Allein das ist gesprochen unter der Voraussetzung des Sündenfalls. Es ist nicht so, dass Eckhart Endlichkeit und Beschränktheit mit der Sündhaftigkeit verwechselte oder diese als die natürliche Folge von jener ansähe; vielmehr ist die jetzige Gestalt der Dinge, ihr Auseinandergehen in die Mannigfaltigkeit und in Unterschiede (Zerrissenheit und Widerstreit) Folge davon, dass der Mensch mit seiner obersten Kraft geschieden ward von Gott (497, 2); die niedern Dinge hiengen gleichsam wie Nadeln am Magnetstein an der Seele des Menschen, waren durch sie getragen und zusammengehalten; aber diese Kraft der Seele gieng verloren, als sie selbst vom rechten Magnetstein, von Gott, abfiel. Daher nun hat alle Creatur Gebreste an sich; „wie lustig er (Gott) die Creatur gemacht hat, so hat er doch etwas Leidens daneben gelegt" (406, 1), und die Seele kann darum an ihr kein Genügen haben.

Gleichwie aber die Creatur durch den Geist zu ihrer Bestimmung erhoben wird, dass sie Wesen gewinnt, so muss auch speziell der Leib in seiner rechten Beziehung zur Seele gefasst werden. „Das Wort, das Christus spricht: wo zwei gesammelt sind in meinem Namen, da will ich mit ihnen sein, das sollt ihr also verstehn: Christus meinet

Seele und Leib in einer rechten Vereinung, dass der Leib nicht will, denn was die Seele will“ (128, 25).

Der Gedanke, dass die Leiblichkeit eine wohlthätige Schranke für die Seele sei, wird mit Berufung auf die Verklärung des Herrn auf Thabor in folgender Weise ausgeführt. Wo der Mensch Gott findet (wie ihn die Jünger auf Thabor schauten), da kann sich seine Seele nicht mehr von der Anschauung scheiden; darum muss Gott sich unterweilen selbst verbergen; denn wann sie ohne Mittel und ohne Unterlass in der Erkenntniss Gottes stände, so möchte sie sich in keiner Weise mehr davon abkehren, so dass sie dem Leibe keinen Einfluss mehr gäbe (17, 23); das will aber Gott nicht, „denn Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, vielmehr er vollbringt sie“ (18, 5); und an der schon berührten Stelle (170, 14) fährt er fort: „Möchte die Seele Gott gänzlich erkennen als wie die Engel, sie wäre nie in den Leichnam gekommen. Möchte sie Gott erkennen ohne die Welt, die Welt wäre nie um ihretwillen geschaffen worden. Darum ist die Welt um ihretwillen (durch sie) gemacht, dass der Seele Auge geübt und gestärkt werde, dass es göttlich Licht leiden mag. Alswie der Sonne Schein sich nicht auf das Erdreich wirft, es werde denn befunden in der Luft und gebreitet auf andere Dinge, sonst möchte des Menschen Auge es nicht erleiden; also ist das göttliche Licht so überkräftig und klar, dass der Seele Auge es nicht erleiden möchte, es werde denn gestetiget und aufgetragen auf Materie und Gleichniss und es (das Auge) werde also geleitet und gewöhnet an das göttliche Licht.“

Ein abgeschlossenes und abgerundetes metaphysisches System ist bei Eckhart nicht zu suchen; so viel geht wiederum aus den hier zusammengedrängten Gedankenverbindungen hervor; es sind nur bis ins Feinste ausgezogene Folgerungen ethischer Art aus Anschauungen, welche sich dem Mystiker ungesucht darbieten, und was sich als be-

stimmtes Resultat ergibt, das ist gerade die Ueberwindung des von einer kranken Ascetik verschärften Gegensatzes zwischen Welt und Gott, Weltreich und Gottesreich; gleichwie der Zwiespalt zwischen beiden kein philosophisch-dualistischer, sondern ein ethischer, durch die Sünde bewirkter, ist, so soll er auch wieder ethisch überwunden werden. Dadurch dass alle Dinge in sittliche Einheit mit Gott übergeführt werden, wird diese Einheit eine reale; das ist der theistische Monismus.

3) Die Sünde. Eckhart redet selten von der Sünde. Das Höchste, was des Menschen Geist beschäftigt und sein Herz erfüllt, wird er nicht müde mit den begeistertsten Worten und kühnsten Bildern zu schildern; aber er steigt nicht wie die Casuisten in die Nachtgebiete des Menschenlebens hinab, in welchen die Einzelbilder der Sünde heraustreten. Was an der Sünde die Seele beschädigt und drückt, ihr Elend, ihren Jammer, ihre Schuld kennt er; aber was an ihr das Hässliche und Widerliche ist, will er nicht anrühren. Es ist das auch ein Zug der idealistischen Mystik, worin sich die Zartheit und Innigkeit der erlösten Seele, die mehr hofft als fürchtet und lieber sich freut in Gott als trauert über die Sünde, ausspricht.

„Eckhart speculirt nicht über die Sünde; er sucht sie nicht zu erklären oder zu begreifen; er nimmt sie als Factum hin.“ Soweit hat Lasson[1]) richtiger gesehen, als mehrere andere protestantische Theologen, welche unter den Mängeln Eckhart's besonders den betonen, dass er das Wesen der Sünde und das Sündenbewusstsein im specifisch christlichen Sinne nicht kenne[2]). Wenn aber Lasson weiter bemerkt, dass Eckhart „in seinen Begriffen von den grossen Zusammenhängen des Universums für die Sünde keine offene Stelle“ habe, so

1) M. Eckhart S. 161.
2) So auch Lechler, Wiklif S. 150.

ist das schief. In der rechten Ordnung des Universums ist allerdings nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit der Sünde angelegt; dass aber Eckhart die Wirklichkeit der Sünde erkennt, sie aus dem freien Willen der Creatur und aus ihr die bestehenden Zustände der Welt ableitet, ist im Vorangehenden schon berührt und wird aus der folgenden Darstellung erhellen.

Wollen wir wissen, fragt Eckhart, was Sünde sei? Das Abkehren von der Seligkeit und von der Tugend, davon kommt alle Sünde (172, 28). Unmittelbar zuvor hatte er der Seele Vollkommenheit und Seligkeit darin gefunden, dass sie Gott erkenne und begreife, an ihm allein ihr Genüge habe und in vollkommener Liebe mit ihm vereinigt sei. Was das Wesen der Sünde oder ihre Natur sei, ist damit noch nicht gesagt, und es lässt sich diess auch eigentlich nicht bestimmen, da die Sünde nach Eckhart nicht Wesen hat, sondern Beraubung des Wesens ist (327, 15), gleichwie die Blindheit des Auges an sich nichts ist, sondern nur an dem Auge als Beraubung des Lichtes erkennbar ist. Es gibt in Gott keine Idee, kein Urbild des Bösen; Gott erkennet das Böse und das Uebel nur in dem Bilde der entgegengesetzten Tugend, z. B. die Lüge in dem Bilde der Wahrheit. Das sagt auch die Scholastik[1]), wie auch die Bezeichnung des Bösen als Finsterniss ganz dem gewöhnlichen Gedankenkreise angehört. Da nun aber Eckhart die Begriffe von Licht oder Erkenntniss im prägnanten Sinne nimmt, wornach unser Erkennen Gottes Erkennen in uns, das Gebähren des Sohnes in unsrer Seele ist, so ist Sünde der Mangel der Erkenntniss oder der Abfall von der Erkenntniss. Insofern jedoch die rechte Erkenntniss selbst ethischer Art ist, so enthält auch der Abfall von der Erkenntniss ein ethisches Gebrechen, Sünde; des Menschen Sinn

1) Malum in Deo ideam non habet. Cf. S. Thom. Aquin. de veritate qu. 3 art. 4—S. Augustin. de civit. Dei L. XI cap. 9: Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.

hängt an den Creaturen und dringt nicht zu Gott hindurch, das ist die Sünde.

Eckhart stellt sich selbst die Frage: Da die Gottesgeburt geschieht in dem Wesen und im Grund der Seele, der Grund der Seele aber im Sünder wie im guten Menschen derselbe ist und der Adel der Natur in der Hölle noch bleibet, wie ist dann Gott anders im Sünder als im guten Menschen, oder was Nutzen und Gnade liegt an dieser Gottesgeburt? Diese Geburt, antwortet er, hat verschiedene Eigenschaft, sie geschieht mit einem neuen Lichte; in ihr ergiesset sich Gott in die Seele also, dass das Licht so gross wird in dem Wesen und dem Grund der Seele, dass es sich auswirft und überfliesset in die Kräfte und auch in den äussern Menschen. Und vom Ueberfluss dieses Lichtes, das in der Seele Grund ist, überfliesst es in den Leib, der davon voll Klarheit wird. Das mag der Sünder nicht empfangen und er ist dess nicht würdig, da er erfüllt ist mit der Sünde und mit Bosheit, das da heisset Finsterniss. Daran ist Schuld, dass die Wege, durch welche das Licht sollte eingehen, bekümmert und versperrt sind mit Falschheit und mit Finsterniss, denn Licht und Finsterniss mögen miteinander nicht bestehen, noch Gott und Creatur; soll Gott eingehen, so muss die Creatur ausgehen (11, 27). Der kurze Sinn dieser Ausführung ist, dass es ein doppeltes Einfliessen göttlichen Lichtes oder Wesens in die Seele gibt, dass also die Seele im metaphysischen Sinne von Gottes Wesen getragen ist wie alle Creatur („Gott ist in allen Dingen weselich, wirklich und gewaltiglich" 11, 6), während sie doch im ethischen Sinne durch die Sünde seines Lichtes unempfänglich sein kann.

Nun vermissen wir allerdings bei Eckhart den weitern Ausblick auf das Ganze der Sünde als That und Zustand des gesammten Menschengeschlechtes; er setzt zwar die Erbsünde als „Erbgebresten"

(452, 38) voraus, befasst sich aber im übrigen mit dem Sündenzustand des Einzelnen. „Sanct Augustinus spricht: Hauptsünde ist ein Gebreste der Natur, ein Sterben der Seele, eine Unruhe des Herzens, eine Krankheit der Kräfte, eine Blindheit der Sinne, eine Traurigkeit des Gemüthes, ein Tod aller Gnaden, ein Tod aller Tugenden, ein Tod aller guten Werke, eine Irrung des Geistes, eine Gesellschaft des Teufels, ein Bann der Christenheit, ein Kerker der Hölle, eine Speise der Hölle, eine Ewigkeit der Hölle“ (216, 26).

Dass aber die Sünde etwas Reales, nicht etwas zeitlich Vorübergehendes und Verschwindendes ist, tritt in mehreren Wendungen hervor. So wenig es möglich ist, dass ein Mensch sich selbst tödte und sich selbst wieder lebendig mache, so und noch viel weniger ist es möglich, dass der Sünder mit eigener Kraft wiederkehre und zu Gott komme (218, 4); vielmehr muss ihn der himmlische Vater mit der Kraft seiner Mächtigkeit ziehen; ja Gott bedarf mehr Kraft, den Sünder zu bekehren, als um tausend Himmel und Erden zu machen; denn die macht er ohne aller Creaturen Hilfe aus eigener Kraft; will er aber den Sünder bekehren, so muss dieser ihm helfen (216, 22). Paradox klingt es, wenn Eckhart sagt, Gott vergebe lieber grosse Sünde als kleine, wie er auch lieber grosse Gabe gebe als kleine (135, 20); jedoch ist dieser Gedanke ebenso leicht verständlich, wie jener selbst in die kirchliche Liturgie übergegangene von der „glücklichen Schuld“, der uns in anderer Form auch bei Eckhart begegnet. „Allen den Schaden und die Schmach, die Gott möchte geschehen von allen Sündern, den will er gerne leiden und gelitten haben viele Jahre, auf dass der Mensch darnach komme zu einer grossen Erkenntniss seiner Minne und dass seine Minne und seine Dankbarkeit desto mehr und sein Ernst desto hitziger werde, was billig und oft kommt nach den Sünden“ (557, 23). Wer war unserm Herrn je lieber als die Apostel,

und doch waren sie alle in Todsünden gefallen! Darum sollte, meint Eckhart, der wieder zum Freund Gottes gewordene Mensch sich nicht ferner mehr um die frühere Sünde bekümmern und betrüben. „Ja, der recht gesetzt wäre in den Willen Gottes, der sollte nicht wollen, dass die Sünde, in welche er gefallen, nicht geschehen wäre; nicht insofern als sie wider Gott war, sondern sofern du damit bist gebunden zu mehr Minne und bist erniedrigt und gedemüthigt... Du sollst Gott wohl zutrauen, dass er diess über dich nicht verhängt hätte, er wollte denn dein Bestes daraus ziehen“ (557, 8). — Man sieht, dass in diesem Zusammenhang der von P. Johann XXII. censurirte Satz Eckhart's: Si homo mille peccata mortalia commisisset, si esset recte dispositus, velle non deberet, se ea non commisisse, Vieles von seiner Schärfe verliert; schlechthin unchristlich würde er aber, wenn er als das bestimmte Ergebniss der quietistischen Weltanschauung aufgestellt würde, wovon unten zu sprechen.

Endlich erscheint die Sünde bei Eckhart als etwas Reales, insofern als er die Wirklichkeit der Hölle und zwar einer ewigen Hölle voraussetzt. Gerade darin, dass das Fünklein der Seele d. h. die sittliche Natur der Seele in der Hölle unvertilgbar ist, liegt der Begriff der Hölle enthalten; denn dieser fordert die persönliche Fortexistenz des Menschen.

Andrerseits aber will Eckhart den Begriff der Hölle von den so häufigen sinnlichen Vorstellungen loslösen. „Es ist eine Frage, was in der Hölle brenne? Die Meister sprechen gemeiniglich: das thut eigener Wille. Aber ich spreche wahrlich, das Nicht brennet in der Hölle. Ein Gleichniss! Man nehme eine brennende Kohle und lege sie auf meine Hand. Spräche ich, dass die Kohle meine Hand brenne, so thäte ich ihr gar Unrecht. Soll aber ich eigentlich sprechen was mich brenne, das ist, dass die Kohle etwas in sich hat, das meine

Hand nicht hat. Hätte meine Hand alles das in ihr, was die Kohle ist und leisten mag, so hätte sie Feuers Natur zumal; wer dann nähme alles Feuer, das je brannte, und schüttete es auf meine Hand, das möchte mich nicht peinigen“ (65, 20); dass also die eine Seele etwas nicht hat, was die andern haben (nämlich die Einigung mit Gott), dieses Nicht allein peinigt die Seele mehr denn eigener Wille und Feuer! Mit Unrecht aber folgert Lasson[1]), dass nach Eckhart die Hölle nicht ein Ort, sondern ein Zustand sei, dass er sie also in einem „rein geistigen Sinne“ fasse. Eckhart weist die sinnlichen Vorstellungen von der Hölle, die er ja selbst mit einem Thurme in des Königs Palast vergleicht, nicht als unwahr, sondern nur als unvollkommen zurück.

In einem Punkt jedoch weiss sich Eckhart im Widerspruch mit allen zu seiner Zeit lebenden Meistern (71, 15), nämlich bezüglich der Werke, welche im Zustand der Todsünde vollbracht werden. Gemeine Lehre ist, dass alle die (guten) Werke, die der Mensch in der Todsünde wirkt, todt und des ewigen Lebens unwerth sind, weil er nicht in der Gnade lebt, also selber todt ist; hat er sich aber wieder bekehrt, so stehen alle die Werke, die er im früheren Gnadenstand gethan, in der neuerworbenen Gnade wieder auf und haben Leben wie zuvor; nun geht aber Eckhart noch weiter; auch von denjenigen Werken, sagt er, welche in der Todsünde geschehen sind, geht keines verloren, noch ist die Zeit verloren, in der sie geschahen, falls er wieder zu Gnaden kommt. Das wird nun so bewiesen. Die Werke, die der Mensch während des Standes der Todsünde thut, sind doch nicht aus Todsünde gethan, sondern sie sind gut (natürlich gut, wie die Scholastiker sagen); er wirkt sie aus dem Grunde des Geistes,

1) M. Eckhart S. 337.

welcher gut ist; er ist aber nicht in der Gnade und darum verdienen diese Werke das Himmelreich nicht in der Zeit, da sie geschehen. Aber sie schaden doch dem Geiste nicht, denn die Frucht des Werkes — abgesehen von äusserem Werk und Zeit — bleibet in dem Geiste und ist Geist mit dem Geiste und wird so wenig zu nichte als das Wesen des Geistes zu nichte wird (73, 25). Obwohl nämlich der böse Wille an sich gewissermassen ewig ist (217, 40), weil er von sich aus und aus eigener Kraft sich nicht zu Gott bekehren kann, so ist doch der Sünder nicht so grundverdorben, dass er nicht noch ethisch frei nach den Gesetzen des Geistes sich bethätigen könnte; die That aber als ethische oder als Eigenthum des Geistes besteht, wenn auch die Handlung nach Raum und Zeit vorübergeht; und der Geist selbst wird geadelt von der That des guten Werkes (74, 22). — Es stehen sich hier zwei Anschauungen entgegen, die einander nicht absolut ausschliessen. Die Theologen gehen davon aus, dass das menschliche Werk den Charakter der Güte im vollen Sinne des Wortes erhalte von der Gnade; Eckhart aber davon, dass das Werk Wesen — und eine nicht näher bestimmte Güte — erhalte durch den Menschengeist selbst; die That lebt, weil sie vom Geiste gewirkt ist, und nichts, was Geist ist, geht verloren. Es fehlt Eckhart, um sich scholastisch correkt auszudrücken, nur das Mittelglied, dass man sich nämlich auch den Sünder noch nicht aller Gnade entblösst denken müsse und dass auch im Zustand vor der Rechtfertigung Werke möglich sind, welche mehr als nur abstrakt natürlich gute sind, Werke, welche in der zuvorkommenden Gnade gewirkt werden und für die Rechtfertigung disponiren.

4) Person und Werk Christi. Es lässt sich vermuthen, dass Eckhart bei seiner vorherrschend subjektivistischen und innerlichen Betrachtungsweise auch in der Erlösungslehre mehr die Erscheinungen

des individuellen Geisteslebens als die objektiven Momente des geschichtlichen Werkes Christi, seinen Opfertod und seine stellvertretende Genugthuung, hervorheben werde. Dem Ethiker Eckhart würden wir es auch zu gut halten können, wenn er über die historische und dogmatische Christologie ganz schweigend hinweggienge und nur die ethische Seite des Heilswerks, Christi Geburt in unserm Innern und die sittliche Christusnachfolge, zur Darstellung brächte; wir wären dennoch kaum berechtigt, geschweige denn genöthigt, seine Worte so zu deuten, dass er die Satisfaktionslehre nicht kenne und dass er den Erlöser nur als unser Vorbild auffasse, wie diess Lasson nimmt[1]); um so viel weniger können wir blose „Wendungen des Ausdrucks" darin erkennen, wann Eckhart in direkter Weise von der Person und dem Werke Christi redet. Mitten in einer Predigt über unsre Gottessohnschaft heisst es: „Unser Herr Jesus Christus der ist ein einiger Sohn des Vaters und er allein ist Mensch und Gott" (148, 3). Christus wäre Mensch geworden, wenn auch Adam nicht gefallen wäre (591, 39); dennoch steht seine Menschwerdung in Beziehung zum Sündenfall. Obgleich nämlich der Vater vermöge seiner Minne Alle an sich ziehen will, so mochte er doch, ehe Christus geboren war, fünftausend und zweihundert Jahre mit aller Kraft ziehen, er konnte nicht einen einzigen Menschen in das Himmelreich ziehen. Da nun der Sohn sah, dass sich der Vater also abgemühet und doch nichts geschafft hatte, da sprach er zu dem Vater: Ich will sie ziehen mit den Seilen Adams (218, 26). Darum liess sich der Sohn hernieder von dem Himmelreich in unsrer Frauen Leib und nahm da an sich all unser leiblich Gebresten, ohne die Sünde und ohne die Unvernunft, in die uns Adam geworfen, und machte Seile aus allen seinen Worten und

1) A. a. O. S. 319.

aus allen seinen Werken und aus allen seinen Gliedmassen und aus allen seinen Adern und zog in seiner Weisheit also gar von Herzen, dass an dem Ende blutfarbiger Schweiss ausdrang durch seinen heiligen Leib u. s. w. An einer andern Stelle: „Er gab dir freien Willen, da fielest du mit deinem freien Willen in deinen ewigen Tod, da löste er dich mit sich selber und hat dich gewaschen in seinem Blute und hat dich erlöst von allen deinen Erbgebresten" (452, 36). Christi Leiden hat den Charakter der Busse; von dem würdigen Leiden und der vollkommenen Pönitenz Christi kommt unsre wahre Pönitenz (560, 21). Christus musste seine Klarheit ablegen und Alles was ihn hätte hindern können am „Ziehen." Das war am meisten der Fall, da er an das Kreuz gespannt war, da zog er mehr als er in dreiunddreissig Jahren gethan (219, 3). Er zieht aber nicht nur uns zu sich hinauf, vielmehr zieht er den himmlischen Vater zu sich herab vermöge seiner Gleichheit mit dem Vater nach der göttlichen Natur; „damit er aber ihn desto mehr an sich ziehe, auf dass er seines Zornes vergesse, so spricht er: Herzlieber Vater, weil du die Sünde nie wolltest vergeben um all das Opfer, das dir ward gebracht in der alten Ehe, so spreche ich, Vater mein, deines Herzens eingeborner Sohn, der dir an allen Dingen nach der Gottheit gleich ist, in welchem du hast verborgen allen Schatz göttlicher Minne und Reichthums, ich komme an das Kreuz, dass ich werde ein lebendiges Opfer vor deinen väterlichen Augen, dass du die Augen deiner väterlichen Barmherzigkeit neigest und sehest an mich, deinen eingebornen Sohn, und schauest an mein Blut, das von meinen Wunden fliesst, und erlöschest das feurige Schwert, womit du in des Engels Cherubin Hand hast verschlossen den Weg in das Paradies, dass nun mögen dahin eingehen alle, die ihre Sünde in mir bereuen und beichten und büssen" (219, 14).

Sollte es wohl recht sein, in solchen Darstellungen nur eine un-

aufrichtige Accommodation an die kirchliche Ausdruckweise zu sehen? Wenn nicht, so muss man solche Darstellungen zur Grundlage nehmen, um die singulären Ansichten Eckhart's zurechtzulegen, nicht umgekehrt; er fasst nur die Probleme tiefer, als sie in der vulgären Theologie gefasst werden; dass ist Alles. So bemerkt er über eine vielverbreitete Satisfaktionstheorie, anknüpfend an eine Aeusserung St. Bernhard's, dass ein Tropfen des Blutes Christi genügt hätte zu unsrer Erlösung: „Ich spreche das: wer unserm Herrn Jesu Christo gestochen hätte in seinen Finger und es wäre der Tropfen genug gewesen zu unsrer Erlösung, so bin ich sicher, dass der himmlische Vater seinen Sohn wohl also lieb hatte, er hätte ihn nie gegeben an das Kreuz" (642, 15). Aber Christus hat allerdings nicht blos genug gethan, und sein Werk ist nicht blos ein Verdienst, das den Erlösten zu gut kommt, sondern er hat auch einen persönlichen Lohn verdient; nicht zwar die Anschauung Gottes, wie wir sie mit unsern Werken verdienen; denn diese besass Christus schon zuvor; einen zweiten Lohn aber, der für uns in der Verklärung unsers Leibes am jüngsten Tag besteht, hat auch Christus verdient nach seiner Urstände (645, 8); noch mehr, Christus verdiente mit seinem heiligen Leben noch eine besondere Würde, welche darin besteht, dass er geheissen ist ein Haupt der heiligen Christenheit (645, 20).

Das Werk der Erlösung ist aber nicht abgeschlossen im Begriff der Stellvertretung oder in der Zurechnung der Verdienste Christi. „Was hälfe es mich, hätte ich einen Bruder, der da wäre ein reicher Mann und ich ein armer; er weise und ich ein Thor? Ich spreche ein anderes und näheres: Gott ist nicht allein Mensch worden, mehr, er hat menschliche Natur an sich genommen" (64, 27). Wenn so Eckhart behauptet, Christus habe nicht einen einzelnen Menschen sondern menschliche Natur angenommen, so dass die ganze Menschheit in

Christus eingeschlossen sei, so könnte das freilich als eine spiritualistische oder pantheistische Auflösung der Person Christi ausgelegt werden; der eigentlichen Meinung Eckhart's aber dürften wir doch näher kommen durch die Annahme, dass er damit zunächst nur die Erlösung als eine universale und als eine innerlich-reale fassen wollte. Wir sind Alle in Christus erlöst und Söhne Gottes geworden, zunächst ideal; die wirkliche Gottesgeburt aber setzt einen sittlichen Process voraus; gleichwie Christus menschliches Leben gelebt, so müssen wir fortan das Leben Christi leben; Christus ist unser Exemplar (455, 5), unser Vorbild in Lehre und Werk, nicht etwa blos in dem rationalistischen Sinne eines menschlichen Tugendbeispiels, sondern im vollen mystischen Sinne der Nachfolge Christi durch Betrachtung, Ascese und Mortification.

5) Das Heilswerk als Wiedergeburt. „Gottes Geburt in der Seele ist nichts anderes denn ein sonderliches göttliches Berühren in einer sonderlichen himmlischen Weise, da Gott dem Geiste locket aus dem Gestürme creatürlicher Unruhe in seine stille Einigkeit, da sich Gott dem Geiste einen mag nach seiner göttlichen Eigenschaft" (479, 10); näherhin ist darunter verstanden das Sprechen des Sohnes in der Seele durch den Vater; dieses erfolgt nun allerdings mit einer gewissen Nothwendigkeit, soweit eine solche überhaupt in Gott zutrifft (479, 38); aber überdiess ist eine doppelte Beschränkung anzunehmen. Gott hat sich fürs erste zwar verpflichtet und gelobet mit Minne und Pflicht (479, 31); aber die Seele muss sich dazu bereiten, und im Verhältniss zu ihrer Bereitheit oder Empfänglichkeit steht Gottes Werk in der Seele. „Wenn dich Gott bereit findet, so muss er wirken und sich in dich ergiessen, gleich als wenn die Luft lauter und rein ist, die Sonne sich in sie muss ergiessen" (27, 26); gleichwie in dem Augenblicke, da in dem Mutterleib die Materie des Kindes bereitet wird, Gott dem Leibe den lebenden Geist, die Form des Leibes, eingiesst, so gibt Gott

seine Gnade, wenn die Natur auf ihr Höchstes kommt; wenn der Geist bereit ist, so geht Gott ein ohne Verzug (27, 32). Das zweite ist, dass dieser Vorgang kein blos intellektueller und unvermittelter ist, sondern vermittelt wird durch die Sacramente.

Eckhart redet öfters von den Sacramenten, besonders ausführlich von Busse, Beicht, Beichtvater, Seelenführung; sodann vom h. Altarssacrament, „des Herren Leichnam.“ Er empfiehlt den öftern Empfang des Altarssacraments und gibt die Bedingungen hiefür an, namentlich hält er für wünschenswerth, wenn nicht nothwendig, die vorangehende Beicht, schon um der Kraft des Sacramentes willen (also wenn auch nicht Todsünden zu beichten sind). Vom Leib des Herrn aber heisst es: „Wären zwei Menschen in allem Leben gleich und hätte der eine unsers Herren Leichnam mit Würdigkeit einmal mehr empfangen als der andere, dadurch soll dieser Mensch sein als wie eine blitzende Sonne vor dem andern“ (567, 37).

Nun aber thut Eckhart einen starken Schritt vorwärts, den jedoch nach dem, was wir bereits wissen, nur der blöde sinnliche Verstand missdeuten kann. Die Sacramente nämlich werden als ein Hinderniss der Seele dargestellt, welches sie an wahrer Geistigkeit schädigt (239, 5). In den sieben Sacramenten geht die eine Wahrheit in sieben „Bezeichnungen“ (äussere Zeichen) auseinander; wer sich nun an die äussern Zeichen heftet, der kommt nicht zur lautern Wahrheit. So gibt es gute Leute, die sich selber hindern, da sie zu viel haften an Reue und Beicht, und auf der Bezeichnung bleiben, und sich nicht befleissigen zur lautern Wahrheit zu kommen. Wer einmal sich gereinigt mit ganzer Reue und lauterer Beicht, der soll seine alten Sünden nicht mehr beichten; er ist gebadet und bedarf nach Joh. 13, 10 nichts mehr denn dass er die Füsse wasche, d. h. seine Begehrung und Conscienz läutere mit Beichte der täglichen Sünde (239, 17). Eckhart will nicht, dass man

sich der Sacramente entschlage; aber man soll vom äussern opus operatum fortschreiten zur geistig-ethischen Bedeutung und Frucht des Sacraments; wer an dem Aeussern haftet, der steht vor den Sinnenwesen, die ihn vom Geistigen abziehen und zerstreuen, dass er nicht betet im Geiste und in der Wahrheit.

Dieser spiritualistische Zug Eckhart's hat noch weitere Consequenzen; auch das Verhältniss zu Christus will er geistiger gestalten, als es die vulgäre Predigt zu fassen pflegt. Sofern Christi Menschheit in ihrer leiblichen Erscheinung gedacht und vorgestellt wird, ist sie selbst Creatur, die sich in einem gewissen Betracht zwischen unsern Geist und Gott stellt und so ein Hinderniss wahrer Geistigkeit wird. Christus selbst hat den Jüngern seine leibliche Gegenwart entzogen, und es war für die Jünger gut, dass er hin gieng (Joan. 16, 7); seine Gegenwart war, wie die Creatur überhaupt, ihnen ein Sparren im Auge, der sie an der geistigen Auffassung des Reiches hinderte. An der Menschheit Christi haften die Sinne und diese sollen an ihr ein Genüge haben (403, 3); mit der Seele aber sollen wir zu seiner Gottheit gehen; die Lust, die wir haben möchten an dem leiblichen Bilde Christi, säumet uns an der Empfänglichkeit des heiligen Geistes (492, 13). Indem gute geistliche Leute mit ihres Geistes Gelüste zu sehr verweilen auf dem Bilde der Menschheit Christi, überlassen sie sich zu viel ihren Visionen, um bildlich die Dinge in ihrem Geiste zu sehen, es seien nun Menschen oder Engel oder unsers Herrn Jesu Christi Menschheit, und sie glauben der Ansprache, die sie da hören in ihrem Geiste; da werden sie oft betrogen (240, 19). Aber nicht blos Lust findet der Mensch an Christi Menschheit, nicht blos süsse Gefühle, Visionen u. s. w., sondern auch Leid und Pein empfängt er aus dem Leiden und Tod Christi, und es ist ein besonderes Kapitel der Mystik und Ascetik, welches sich mit dieser Art von Christusnachfolge befasst. Eckhart nun verwirft dieselbe nicht; er setzt

sie vielmehr voraus, nur müsse man auch hier vom Sinnlichen zum Geistigen, von der Menschheit zur Gottheit fortschreiten. Man soll, heist es 636, 29, nachjagen Christi Menschheit, bis man die Gottheit fahe, so wird man der peinlichen und lustbarlichen Bilder der Menschheit ledig. Die da nachjagen Christi Menschheit, die haben viel äussern Thuns und haben innerlich die Menschheit Christi gegenwärtig nach Lust und mögen wohl weinen über die Pein Jesu; aber das ist noch nicht ganzes und wesentliches Nachfolgen dem Bilde Christi; dies besteht darin, dass man die Natürlichkeit überwindet. Ist man der Menschheit ledig, so hat man Gott gefangen. Was nun aber wahre Nachfolge Christi sei? In voller Gleichheit ihm nachzufolgen ist nicht möglich, denn die Creatur hat ihr eigenes beschränktes Mass; aber was ihr möglich ist, thut sie, „so sie Armuth, Elend, Verschmähung, Widerwärtigkeit und Alles, das auf sie fallen mag, geduldiglich leidet, und nicht allein geduldiglich, sondern auch williglich, und nicht allein williglich, sondern auch begierlich, und nicht allein begierlich, sondern fröhlich, also dass sie unbewegt bleibe von allen Dingen, dass sie nicht Lieb nach Leid haben möge von den Dingen, dass sie Niemanden und Niemand ihr eigen sei, dass sie eine blosse Ledigkeit ihrer selbst und aller Dinge habe“ (637, 18). Hier ist nun schon ein Punkt angerührt, der später uns wieder begegnet, nämlich das sittliche Ideal Eckharts, die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.

Hieher ziehen wir nur noch folgende Bemerkung. Obgleich Eckhart nirgends polemisirt, so nimmt er doch Bezug auf gewisse ascetische Uebungen und Richtungen, welche ihm zu wenig spiritualistisch erscheinen und gegen welche später auch Gerson auftrat[1]). Es handelte sich besonders darum, dass sinnliche Gefühle nicht für die eigentlich

1) Vgl. J. B. Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858. S. 356 ff.

religiösen Gefühle, Gebilde der erregten Phantasie nicht für wahrhafte Erfahrungen, äussere Strenge gegen den Leib nicht für die höchste Form der Ascese genommen werden sollten. So will namentlich Eckhart nicht beim blos sinnlichen Reueschmerz stehen bleiben, sondern die wahre übernatürliche Reue geht ihm über und auf in geistliche Freude an Gott (558, 8).

6) Menschliche Werkthätigkeit. Inneres und äusseres Werk. Die menschliche Werkthätigkeit kommt nach kirchlicher Lehre beim Heilsprocess in zweifacher Weise in Betracht; sie muss nämlich erstens erkannt werden als Bedingung der Wiedergeburt, und zweitens als Bethätigung des rechten christlichen Lebens im Wiedergeborenen.

Nun müssen wir uns aber zum Voraus zwei eigenthümliche Züge der Eckhart'schen Ethik noch einmal vergegenwärtigen. Der erste ist jene subjektivistische Betrachtungsweise, vermöge welcher er beim Einzelnen verweilt, ohne denselben im Zusammenhang mit dem Ganzen, mit der kirchlichen oder bürgerlichen Gesellschaft, zu betrachten. Daher kommt es, dass auch das Thun des Menschen nur in seiner Beziehung zum einzelnen Subjekt und nicht ebenso in seiner Bedeutung für die Gattung, für die ganze Menschheit, gewürdigt wird. Es gibt für Eckhart keine brennenden Fragen des öffentlichen Lebens. Die Theologen sind von Haus aus conservativ, und am wenigsten in der mittelalterlichen Weltauffassung war man geneigt, dem Einzelnen als solchem die Lösung politisch-socialer Probleme zuzuweisen. Ist der einzelne Mensch zur christlichen Sittlichkeit innerlich herangewachsen, so sind für ihn auch die Wege des Lebens gewiesen; er hat sich ohne Weiteres einzufügen in die bestehende Ordnung der Dinge, welche als eine christliche vorausgesetzt ist; sein Leben ist geregelt im Gehorsam gegen die bestehenden Gesetze. Ja das subjektive Hinaustreten über den Kreis der gemeinsamen Pflichten ist unstatthafte Opposition; die

Wenigen, welche über die gemeinen Verhältnisse erhaben stehen in Aemtern und Würden, sind durch speciellen Beruf dazu erkohren und haben selbst wieder ihren abgegrenzten Macht- und Rechtsbezirk. Von diesem Gesichtspunkt aus gestaltet sich für die grosse Masse der Menschheit die Pflichtenlehre zur Lehre vom leidenden Gehorsam, während die Sorge für die gesellschaftlichen Interessen dem Gebiete der freien werkthätigen Liebe zugewiesen wird. So tritt z. B. die Pflicht der Arbeit zurück hinter der Werthschätzung der Beschaulichkeit und der Armuth.

Liegt nun diese Betrachtungsweise überhaupt in den Anschauungen jener Zeit, so verbindet sich bei Eckhart damit noch zweitens der Gedanke, dass jede Richtung des menschlichen Thuns nach aussen in einem bestimmten Grad ein Hinderniss wahrer Innerlichkeit sei. Indem nämlich das Werk die einzelnen Kräfte des Menschen aufruft und in Anspruch nimmt, auf äussere Dinge geht und sinnliche Mittel gebraucht, wird der Mensch zerstreut und von reiner Geistigkeit abgezogen; während wir uns den Creaturen zuwenden und unsre Seele in die Kräfte ergiessen, ziehen wir uns um ebensoviel vom Höchsten ab, in dem allein wir unser Sein und unsere Bestimmung finden.

So treten äusseres und inneres Werk in eine Art von Gegensatz, und wenn derselbe schroff angespannt wird, so ist es leicht, daraus Folgerungen zu ziehen, welche mit der kirchlichen Lehre und Sitte nicht mehr zusammenstimmen; und sie sind bekanntlich da und dort gezogen worden, nämlich einerseits der Anomismus oder Antinomismus, andererseits der Quietismus. Entweder nämlich wird das Werk überhaupt als schädlich bezeichnet; oder man bezeichnet als das allein wahre Werk das innere Werk, welches dann aber nicht ein Thun wäre, sondern ein blosses Lassen oder Gelassensein, ein Abgeschiedensein, ein Leiden, ein Schweigen, eine Ruhe.

Es ist nicht schwer, die Prämissen zu diesen Folgerungen bei Eckhart zu finden, und die von P. Johann XXII censurirten Sätze enthalten mehrere Punkte (Propp. 14—19), welche hierauf Bezug haben, wobei jedoch zu bemerken ist, dass propp. 16—19 nicht als positiv häretisch, sondern zunächst nur als gewagt und verdächtig bezeichnet werden[1]. Alle neuern Beurtheiler aber stimmen darin überein, dass Eckhart thatsächlich nicht anomistisch oder quietistisch gepredigt habe.

Um diese Differenz zu erklären, darf man fürs erste nicht übersehen, dass die Unterscheidung eines äussern und eines innern Werks einen guten Grund hat und dass zwar nicht in der Lehre, wohl aber zuweilen im Leben eine äusserliche Auffassung der Werkheiligkeit sich geltend gemacht hat, gegen welche nicht nur Eckhart, sondern alle tiefern Theologen ankämpfen und auf Innerlichkeit dringen; es ist ja in der That eine Werkgerechtigkeit denkbar, welche der geistigen Erfassung des Christenthums hinderlich ist, und es muss zu Eckhart's Zeit Gründe gegeben haben, davor zu warnen.

Sodann liebt es Eckhart, von einem Ideal zu sprechen, das in der gemeinen Wirklichkeit nicht erreicht wird. Es ist, als ob er für den vollkommnen Christen hienieden schon den Zustand jener seligen Ruhe vindicire, in welchem keine Anstrengung der Kräfte, keine Zerstreuung, kein Ringen und Kämpfen mehr sein wird, wie wir auch keines Sacraments mehr bedürfen werden; aber er weiss auch und sagt es bestimmt, dass wir hienieden diesen Zustand nicht vollständig erreichen, dass es vielmehr nur einzelne vorübergehende Momente sind, in welchen die geistlichen Seelen in mystischen Zuständen über Zeit und Statt erhoben sich in Gott versenken und verlieren und einen Vorgeschmack der himmlischen Sabbatruhe haben. Er weiss aber ferner auch und

1) Vgl. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. IV. Ed. pag. 179 sqq.

spricht es bestimmt aus, dass das innere Werk das äussere nicht ausschliesst sondern fordert als den Anfang zum innerlichen Leben und als Beurkundung der wahren Tugend; ja als ob er recht eigentlich durch sophistische Laune und Widerspruchsgeist seine Zuhörer aus der Fassung bringen wollte, so stellt er recht im Unterschied vom Mönchsgeiste seiner Zeit das thätige Leben höher als das beschauliche, und langt so, wenn auch auf Umwegen, bei einer reinern Auffassung der Moralität an, als die meisten seiner Zeitgenossen sie hatten.

Von der allgemeinen Pflicht, Christo und seinen Heiligen nachzufolgen in guten Werken, ausgehend, stellt sich Eckhart die Frage, wie weit sich diese Nachfolge auf die „äusserliche Arbeit“ erstrecke (561, 15). Vor allem nun sind nicht Alle auf einen und denselben Weg berufen; darum soll man auch das Vorbild Christi nicht buchstäblich nachahmen; „ich achte viel besser ein vernünftiges Werk, denn ein leibliches Werk“ (562, 35). Hat Christus 40 Tage gefastet und ist in die Wüste gegangen, so kann man ihn hierin auf innerliche und verdienstlichere Weise als durch gewaltsame äussere Gleichförmigkeit nachahmen. Oft ist ein kleines Ding schwerer zu lassen als ein grosses und ein kleines Werk zu üben schwerer als eines, das man für sehr gross hat (563, 5), und es ist oft viel schwerer, allein (geistig gesammelt) zu sein in der Menge als in der Wüste.

Nicht die Pflicht, in guten Werken thätig zu sein, steht in Frage, sondern nur die Art und Weise, wie das leibliche Werk dem Geiste dienstbar gemacht werde; „denn darum sind wir gesetzet in diese Zeit, dass wir von zeitlichem vernünftigem Gewerbe Gott näher und gleicher werden“ (49, 29). Man pflegte sonstwohl die Vergleichung von Maria und Martha (Luc. 10, 38—42) dahin zu verwerthen, dass Maria darum den besten Theil erwählt, weil sie die Beschaulichkeit der geschäftigen Thätigkeit der Martha vorgezogen. Merkwürdigerweise nun stellt Eckhart Martha höher als Maria; Maria hatte zu den Füssen Jesu, da sie in Seelenlust bei Jesus weilte und von ihm belehrt wurde, dasjenige erst zu lernen, was Martha schon übte ohne durch diese ihre Werkthätigkeit von der Innerlichkeit abgezogen zu werden (53, 1). Diejenigen irren also, welche der Werke ledig sein wollen. Nachdem die Jünger den h. Geist empfangen, da fiengen sie erst an Tugenden zu wirken; nachdem Christus zum Himmel gefahren war und den h. Geist gesandt hatte, da fieng Maria, die zuvor bei den Füssen Jesu sass und leben lernte, an zu dienen, fuhr über Meer, predigte und lehrte und ward eine Dienerin der Jünger. Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann erst fangen sie an, Tugenden zu wirken und einen Hort ewiger Seligkeit zu sammeln. Dess finden wir ein Zeugniss an Christus selbst. Vom Anbeginn seiner Menschwerdung fieng er an zu wirken unsre Seligkeit bis er am Kreuze starb; kein Glied war an seinem Leibe, das nicht sonderliche Tugend übte (53, 23).

Anders spricht Eckhart über die Werkthätigkeit unter dem Gesichtspunkt der Ascese oder über die Werke, welche als Mittel dienen sollen, uns in die rechte sittliche Verfassung erst zu versetzen. In dieser Beziehung wird wiederholt betont, dass man vielmehr soll schweigen und Gott lassen wirken und sprechen (7, 4), dass man aller Dinge und ihrer Bilder und selbst des eigenen Lebens sollte vergessen wie St. Paulus in seiner Verzückung (7, 12), und dass man nicht Lieb noch Leid mehr empfangen möchte von einer Creatur. Aber als Mittel zum Zwecke sind die Werke dennoch nothwendig; nur gibt es einen Punkt, wo man vom Mittel ablassen muss, wenn nämlich der Zweck erreicht ist und das Mittel eher nur wie ein Hinderniss übrig bliebe. Alle auswendigen Werke, heist es 22, 26, sind darum gesetzt und geordnet, dass der äussere Mensch damit werde in Gott gerichtet und geordnet zu geistlichem Leben und zu guten Dingen, dass er ihm (Gott) nicht entgehe

zu Ungleichheit, dass er vielmehr hiemit gezäumt werde, auf dass er ihm nicht entlaufe in fremde Dinge; wenn dann Gott in ihm sein Werk wirken will, dass er den Menschen bereit finde und ihn nicht dürfe von fernen und groben Dingen herziehen. Denn sonst wäre es schwerer, ihn von endlichen Dingen abzuziehen, wenn er zu grosse Lust an ihnen hätte; „denn je grössere Lieb je schwereres Leid, so es an ein Scheiden geht.“ Findet sich aber der Mensch in wahrer Innerlichkeit, so lasse er kühnlich ab von aller Auswendigkeit und wären es selbst solche Uebungen, zu denen er sich durch ein Gelübde verbunden hätte, das ihm weder Papst noch Bischof abnehmen könnte. Denn gleichwie Niemand uns ein Gelübde, womit wir uns Gott verbunden haben, abnehmen kann, und wir dennoch durch den Eintritt in einen Orden aller frühern Gelübde ledig werden, weil das Ordensgelübde fortan alle andern Verbindlichkeiten in sich absorbirt, so ist auch derjenige aller äussern Verbindlichkeiten und Werke ledig, der in die wahre Innerlichkeit gelangt ist. Gott selbst hat ihn gewissermassen in seinen höhern Orden, in seine Disciplin genommen. „So lange diese Innerlichkeit währt, und währte sie eine Woche, einen Monat oder ein Jahr, alle die Weile versäumet ein Mönch oder eine Nonne keine Zeit, denn Gott, von dem sie gefangen sind, der muss für sie gelten. So der Mensch wieder zu ihm selber kommt, so vollbringt er die Gelübde von der Zeit, in welcher er sich jetzt befindet, aber von den vergangenen Zeiten, was du darin versäumt zu haben meinst, dem darfst du nimmer nachgedenken, um es zu erfüllen, denn Gott erfüllt es die Weile er dich unmüssig machte, und sollst nicht einmal wollen, dass es mit aller Creaturen Werk erfüllt worden wäre; denn das Allermindeste, von Gott gethan, ist besser denn aller Creaturen Werk“ (23, 17). Das ist gesagt den gelehrten und erleuchteten Menschen. Wie soll es aber der Laie halten, der die Uebungen der Ascetik nicht versteht und doch

etwa ein Gelübde gemacht hat, es sei Gebet oder ein ander Ding? Antwort. Findet er, dass ihn das hindert, und dass es ihn Gott näher bringt, wenn er dessen ledig ist, so sei er dessen kühnlich ledig; „denn jeglich Werk, das dich Gott näher bringt, das ist das allerbeste“ (23, 35). Das ist leicht zu bewähren, denn man soll mehr ansehen die Frucht und die innere Wahrheit denn das äussere Werk, wie Paulus spricht: die Schrift tödtet (das ist alle äusserliche Uebung), aber der Geist macht lebendig (24, 5). So kann es sich dann wohl treffen, dass diese vollkommen in Gott befestigten Leute allen andern Leuten fremd und unbekannt sind (128, 4), sich in ihrem Thun von andern unterscheiden und darum nicht verstanden werden. „So andre Leute fasten, so essen sie; so andre Leute wachen, so schlafen sie, so andre Leute beten, so schweigen sie“ (128, 33); aber sie bedürfen dessen nicht, sie haben dennoch die nützlichsten Uebungen; sie schaffen mehr ewigen Nutzens in einem Augenblicke, als alle äussern Werke (129, 3).

Hier finden sich nun freilich die Anknüpfungspunkte für jene separatistischen Richtungen der Gottesfreunde, Begharden u. s. w., welche im besten Falle von einem willkührlichen und dünkelhaften Subjektivismus in ihrer Stellung zur kirchlichen Uebung und Gemeinschaft sich bestimmen liessen. Ebenso klingt eine Verwandtschaft mit diesen Richtungen durch an verschiedenen Stellen, wo Eckhart vom eigentlichen Ideal christlicher Tugend redet. Zwar ist dahin noch nicht zu rechnen die Art und Weise, wie er über die lohnsüchtige Tugend redet. Denn der Gedanke, dass dasjenige ein knechtisches Werk sei, welches um des Lohnes willen verrichtet werde, kehrt auch bei Andern immer wieder. Es ist nur zu bemerken, dass solche Werke darum noch nicht schlechthin verworfen werden. Die Kaufleute, welche Jesus aus dem Tempel trieb (Matth. 21, 12), das sind die, welche sich hüten vor groben Sünden und welche gerne gute Leute wären und gute Werke wirkten

Gott zu Ehren, als Fasten, Wachen, Beten und was dergleichen ist; sie thun es aber darum, dass Gott ihnen etwas dafür gebe; das ist aber kein redlicher Handel, denn sie haben ja nichts zu verkaufen, als was ihnen Gott zuvor gegeben. Es ist aber ein Unterschied. Zu den Taubenverkäufern sprach Jesus nicht so strenge wie zu den andern und trieb sie nicht aus, sondern sprach gütlich: thut diess hinweg! Er wollte damit sagen, das ist nicht böse, doch bringet es Hinderniss der lautern Wahrheit. Das sind die Leute, die ihre Werke thun um Gottes willen und das Ihrige nicht suchen, aber doch ihre Werke thun „mit Eigenschaft, mit Zeit und mit Zahl, mit vor und mit nach" (35, 21). Ein solches Hinderniss wäre nun streng genommen alles, was das Menschen Herz bewegen mag, und alles was noch von irdischem Gut dem Menschen eigen ist; wahre Seligkeit wäre Ruhe und Unbewegtheit, und das beste Mittel, dazu zu gelangen, wäre Leiden und Armut, denn diese machen Christo am ähnlichsten. Wo nun Eckhart seinen Ausdruck aufs Höchste steigert, redet er zuweilen quietistisch. Man soll nicht beten um bestimmte Dinge; man soll so sehr Gottes Willen zu dem seinigen machen, dass man selbst nicht wünschte, die begangene Sünde nicht begangen zu haben u. dgl. Aber er weiss auf der andern Seite ebensowohl, dass diess in Wirklichkeit hienieden nicht sein kann, dass wir zu diesem Grad von Selbstvergessenheit und Affektlosigkeit gelangen. „Es war nie ein Heiliger so gross, er mochte bewegt werden" (52, 20). „Ihr wähnet, dieweilen ihr von einem Worte bewegt werden möget in Lieb oder Leid, so seid ihr unvollkommen? Das ist nicht so. Christus selbst hatte nicht diese Unbeweglichkeit, da er sprach: Meine Seele ist traurig bis auf den Tod!" (52, 23.) Auch aller Sinnlichkeit kann man nicht ledig werden; „dass ein peinlich Getöne meinen Ohren also lustig sei als ein süsses Saitenspiel, das erkriege ich nimmer" (53, 15). Aber das soll man haben, dass ein redlicher Wille sich von der Sinnlichkeit abkehre und auch im Widerstreit gerne den Willen Gottes thue; was dann der Mensch mit grosser Arbeit muss erstreiten, das wird ihm eine Herzensfreude und wird fruchtbar (53, 21).

Das Bild der starken Frau aber (Sprüch. 31, 10 ff.) führt Eckhart in folgender Schilderung weiter aus. „Da ihr auswendiger Trost abgieng, da floh sie zu dem alle Creaturen fliehen, und verschmähte die Welt und sich selber. Damit kam sie über sich selber und verschmähte, dass man sie verschmähte, und das war ihre Vollkommenheit, nach der sie begehrte, dass sie Sieche pflege und unflätige Leute wasche und behandeln müsse mit ihrem reinen Herzen" (172, 35).

Hiemit mögen es der Mittheilungen und Citate aus Eckhart's Schriften genug sein! Eine Studie wie die vorliegende kann und will nicht stoffliche Vollständigkeit erzielen. Es ist in Eckhart nicht blos der scharfe Blick der Speculation, sondern auch der kühne Flug der Phantasie, das schimmernde Farbenspiel eines reich angelegten Geistes, was ein ruhiges Verweilen und ein bestimmtes Urtheil dem Kritiker schwer macht, und die Form seiner Vorträge widerstrebt einer stetigen Gedankenentwicklung.

Ich habe die Einwendung zu gewärtigen, dass ich eben bei Eckhart gefunden, was ich gesucht habe. So weit diess wahr ist, bin ich um soviel glücklicher gewesen als Andere, welche gesucht und nicht gefunden haben. Wenigstens erweisen sich ebenso die Ansichten derjenigen unstichhaltig, welche in Eckhart einen Gegner des mittelalterlichen Kirchenthums und einen Vorläufer der Reformation finden wollen, als auch die Auffassung derjenigen, welche in den Geisteswerken der mittelalterlichen, speciell der deutschen Mystik nur die Nachwirkungen eines ältern Semipantheismus und die Wurzeln des modernen panthei-

stischen Idealismus erblicken. Hätte ich in Eckhart ein ursprüngliches und in sich abgeschlossenes Lehrgebäude philosophischer Speculation gesucht, so müsste ich gestehen, weniger gefunden zu haben, als ich gesucht; wahr aber ist, dass ich in der Ethik Eckharts mehr gefunden habe, je weiter ich mich in seine Schriften hineinlas; und dieser Ueberschuss zeigte sich mir vielmehr in einer Vertiefung und ideal hohen Auffassung, als in einer Zerstörung der christlich-kirchlichen Sittenlehre, so wenig man auch geneigt sein mag, alle einzelnen scharf zugespitzten und paradoxen Behauptungen zu entschuldigen.

So wenig nach Pfeiffers[1]) Urtheil der Verfasser des Büchleins von der deutschen Theologie unter die Vorläufer der Reformation gezählt werden darf, so wenig darf es Eckhart und die von ihm befruchtete Mystik, wie diess auch neuestens Ritschl anerkennt, indem er sagt: „Also die Mystiker des 14. Jahrhunderts sind und bleiben durchaus mittelaltrige Gestalten, deren religiöse Eigenthümlichkeit von ihrer kirchlichen Umgebung sich nicht spezifisch abhebt; und wer ihnen reformatorischen Charakter nachsagt, verfährt ebenso unhistorisch, wie diejenigen, welche dem alten Katholicismus ebjonitischen Charakter und Ursprung beilegen“[2]).

1) Vorwort zur »Theologia deutsch« S. X.
2) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. I. Bonn 1870. S. 111.

